This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

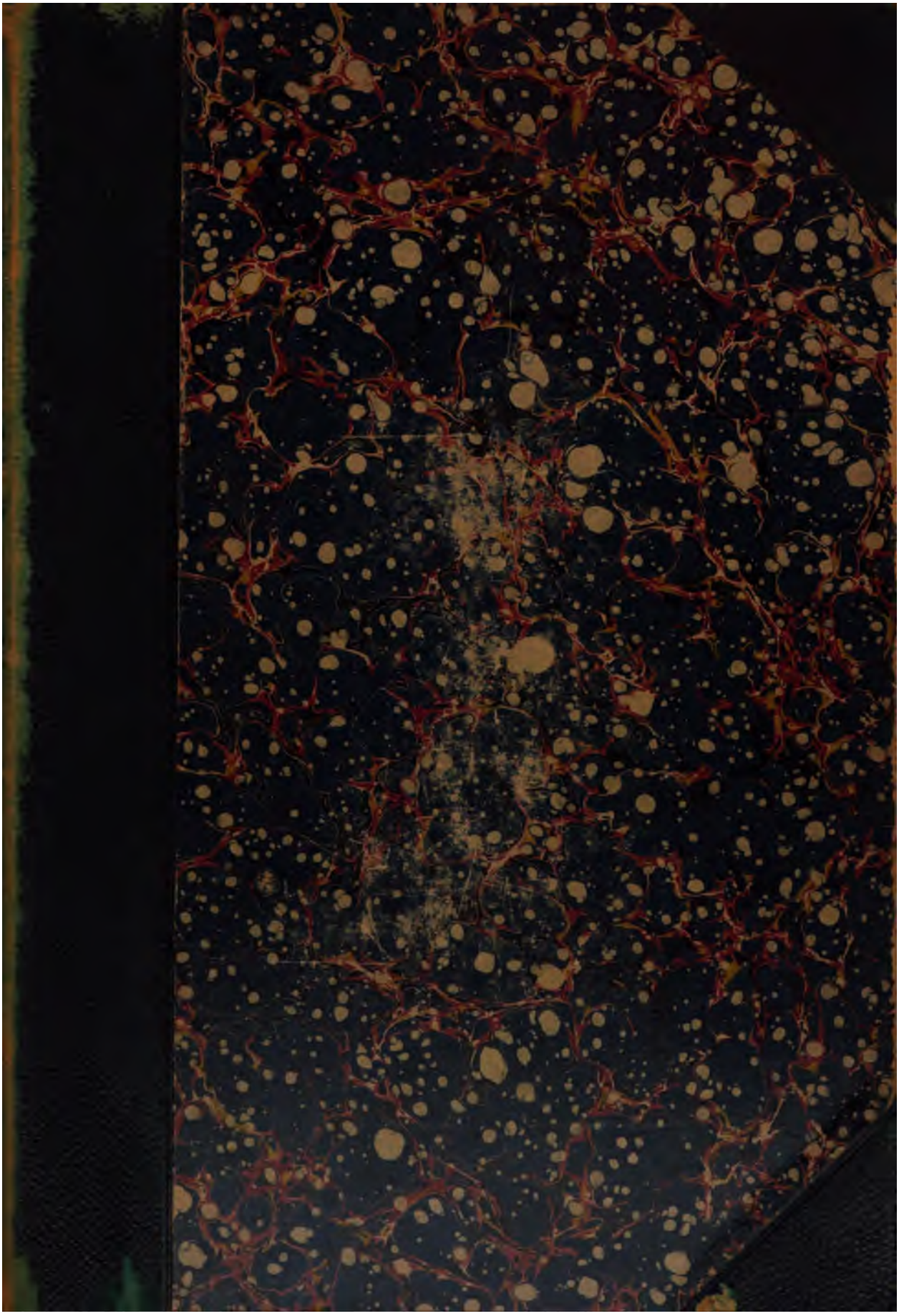
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



OT. Intr
189

Library of the Divinity School.

Bought with money

GIVEN BY

THE SOCIETY

FOR PROMOTING

THEOLOGICAL EDUCATION.

Received 21 Oct., 1893.

SAMMLUNG

THEOLOGISCHER HANDBÜCHER.

ZWEITER TEIL:
ALTES TESTAMENT.

ERSTE ABTEILUNG:
EINLEITUNG IN DAS ALTE TESTAMENT.

Bonn
Eduard Weber's Verlag (Julius Flittner)
1893.

EINLEITUNG

IN DAS

ALTE TESTAMENT

mit Einschluss

der Apokryphen und der Pseudepigraphen Alten Testaments.

Von

EDUARD KÖNIG,

DR. PHIL. ET THEOL., ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE.

Bonn

Eduard Weber's Verlag (Julius Flittner)

1893.

OCT 21 1893

Divinity School.

Alle Rechte aus dem Gesetz vom 11./6. 1870 sowie das Übersetzungsrecht vorbehalten.

BS
1140
.K6

Der

Hochwürdigen

THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

der Universität Erlangen

als Zeichen ehrerbietigsten Dankes

für die ihm verliehene Doktorwürde

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Als das Anerbieten an mich gelangte, dass ich für die Sammlung „Theologischer Handbücher" die „Einleitung in das Alte Testament" bearbeiten möchte: war ich schon längere Zeit mit dem Plane umgegangen, wenigstens einzelne Teile der genannten Disziplin in einer Publikation zu erörtern. Denn ich durfte mir bewusst sein, dass ich nicht nur den Gang der überaus lebhaften Diskussion, welche sich während der letzten Jahrzehnte über fast alle Gebiete der „Einleitung in das Alte Testament" entsponnen hat, mit Aufmerksamkeit und begründetem Urteil begleitet habe, sondern dass ich auch durch eigene Untersuchungen die Grundlagen zu erweitern und zu befestigen vermöge, auf welche sich eine sichere Beantwortung der in der „Einleitung in das Alte Testament" aufgeworfenen Fragen aufbauen lässt.

Solche neue Momente, durch welche das früher verwendete Beweismaterial teils bereichert und teils gesichtet wird, hatten sich mir namentlich bei der Weiterbearbeitung meines historisch-kritischen Lehrgebäudes der hebräischen Sprache ergeben, indem ich durch erschöpfende Beobachtung der Sprachbildung und Sprachverwendung zu der Überzeugung gelangt war, dass eine geschichtliche Entwicklung der hebräischen Sprache Alten Testaments sich feststellen lässt, und dass die Zeugnisse dieser Sprachgeschichte bei der Entscheidung der literarhistorischen Probleme des AT eine ausschlaggebende Stimme besitzen müssen. Andere neue Untersuchungen und Erwägungen hatte ich auch in Bezug auf manche Punkte der Textgeschichte, die Geschichte der Kanonisierung des AT und für die Feststellung der Hauptnormen der Auslegung des AT darzubieten.

Unter diesen Umständen habe ich mich entschlossen, jenes Anerbieten anzunehmen. Ich habe es gethan, so sehr ich mir anderseits auch der Schwierigkeiten bewusst war, welche sich dem Pfleger der theologischen Wissenschaft gerade auf dem Gebiete der „Einleitung in das Alte Testament“ gegenwärtig entgegentürmen. Ich habe es gethan, weil ich auch der Überzeugung lebe, dass durch eine gründliche und allseitige Beleuchtung der objektiven Entscheidungsmomente die endgiltige Lösung der Fragen gefördert werden muss, welche jetzt auf dem alttestamentlichen Gebiete die Forschung beschäftigen. Ich habe es auch in der Hoffnung gethan, durch eine sorgfältige Abgrenzung des Beweisbaren und des Problematischen die Geister beruhigen und die Gegensätze der Anschauungen mildern zu können.

Dies sind die Gründe, die mich zur Ausarbeitung des vorliegenden Buches bestimmt haben, und dies sind die Ideale, deren Verwirklichung es gewidmet ist. Möge es von der Erreichung der Ziele, denen es nachgestrebt hat, nicht allzu weit entfernt geblieben sein!

Rostock, im Februar 1893.

D. Ed. König.

Übersicht des Inhalts.

Prolegomena.

		Seite
§ 1.	Geschichtliche Entwicklung der Einl. ins AT	1
§ 2.	Begriff und Methode der Einl. ins AT	8

Erster Hauptteil:

Die Quellen und Schicksale des Textes des AT.

§ 3.	Die Form der Handschriften des hbr. AT	14
§ 4.	Die Zahl der Handschriften des hbr. AT	16
§ 5.	Weshalb nicht uralte hbr. Handschrr. zu erwarten?	16
§ 6.	Merkmale des Alters bei hbr. Handschriften	18
§ 7.	Die ältesten existierenden Handschriften	23
§ 8.	Mögliche Garantien der Güte hbr. Handschrr. (Musterkodizes)	25
§ 9.	Schreiberregeln in Bezug aufs hbr. AT	27
§ 10.	Altjüdische Textbearbeitung bis zum Talmud	29
§ 11.	Nachtalmudische Textbearbeitung (Massora)	35
§ 12.	Bedeutung der altjüdischen Textbearbeitung (Alter der Punktation; Alter und Auktorität der Massora)	41
§ 13.	Variantensammlungen und Druckausgaben des hbr. AT	52
§ 14.	Überleitung zum folgenden Abschnitt	55
§ 15.	Anzeichen der relativen Ursprünglichkeit des hbr. AT	55
§ 16.	Das Zeugnis der Parallelstellen	56
§ 17.	Das Zeugnis der alphabetischen Gedichte, der sprachlichen und logischen Gesetze	58
§ 18.	Die Wirklichkeit der Verletzung des Originaltextes des AT gegen Einwände und Einschränkungen geschützt	59
§ 19.	Anlässe der Veränderung des Originaltextes	65
§ 20.	Perioden der unfragl. Veränderung des hbr. AT	78
§ 21.	Fragliche Veränderungen des hbr. AT und fragl. Herkunft des massor. Textes von einem Exemplar	81
§ 22.	Die Entwicklung des hbr. AT nach seinen Zitierungen	89
§ 23.	Die Geschichte des Textes des AT und die indirekten Textquellen des AT	91
§ 24.	Der Samaritanische Pentateuch	95
§ 25.	Aramäische Übersetzungen des AT bei den Juden (Targume)	99
§ 26.	Griech. Übersetzungen des AT und ihre Töchter (LXX; Itala etc.)	103
§ 27.	Älteste syrische Übersetzung (Peschiṭṭâ)	119
§ 28.	Lat. Übersetzung des Hieronymus (Vulgata) etc.	125
§ 29.	Deutsche Übersetzungen	128
§ 30.	Normen der Textkritik	129

Seite

Zweiter Hauptteil:

Die Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften des AT.

§ 31. Literarische, sprachl., sachl. Beweisführung 134
§ 32. Literar. Selbstzeugnis der 4 ersten Bb. des Pent. 134
§ 33. „ „ des 5. Pentateuchbuches 136
§ 34. Literar. Aussagen über den Pent. in den andern bibl. Bb. . 141
§ 35. Nachbiblische Literargeschichte des Pent. 144
§ 36. Der Sprachbeweis im allgemeinen 147
§ 37. Sprachl. Gründe der absoluten Authentie u. Einheit des Pent.? 151
§ 38. Sachliche Beweise der absoluten Mosaizität des Pent.? . . . 155
§ 39. Nachmosaisches im Pentateuch 159
§ 40. Literar. Grund für Nichteinheit des Pent. 162
§ 41. Sprachliche Spuren der Nichteinheitlichkeit des Pent. . . . 163
§ 42. Sachl. Beweise gegen die Einheit des Pent. 172
§ 43. Vorbemerkung zur Rekonstruktion des Pent. 177
§ 44. Grundlegung der Rekonstruktion des Pent. 178
§ 45. Älteste Baumaterialien im Pent. 180
§ 46. Jehowistische Darstellung der ältesten Erinnerungen Israels 188
§ 47. Deuteronomische Ausprägung der Traditionen Israels über Moses Zeit 209
§ 48. Esoterisch-priesterliche Reproduktion der Überlieferungen Israels über seine älteste Zeit 225
§ 49. Vereinigung der Pentateuchschichten 240
§ 50. Buch Josua 245
§ 51. Buch der Richter 250
§ 52. Bücher Samuelis 257
§ 53. Bücher der Könige 263
§ 54. Bücher der Chronika 269
§ 55. Bücher Esra und Nehemia 276
§ 56. Buch Ruth 285
§ 57. Buch Esther. 289
§ 58. Anlässe der Entstehung der oratorischen Literatur 295
§ 59. Die Mittel zur Bestimmung des Zeitalters der prophetischen Reden 296
§ 60. Buch Amos. 302
§ 61. Buch Hosea 308
§ 62. Buch Jesaja 312
§ 63. Buch Micha 327
§ 64. Buch Nahum 331
§ 65. Buch Jeremia. 333
§ 66. Buch Joel 343
§ 67. Buch Habakkuk. 349
§ 68. Buch Zephanja 352
§ 69. Buch Hesekiel 354
§ 70. Buch Obadja 360
§ 71. Buch Haggai 363

Seite
§ 72. Buch Sacharja 364
§ 73. Entstehungszeit von Sach. 9—11 366
§ 74. Entstehungszeit von Sach. 12—14 373
§ 75. Art der Entstehung des Buches Sacharja 376
§ 76. Buch Maleachi 377
§ 77. Buch Jona 378
§ 78. Buch Daniel 382
§ 79. Entstehungszeit des B. Dan. literargeschichtlich 385
§ 80. Entstehungszeit des B. Dan. sprachlich 386
§ 81. Entstehungszeit des B. Dan. sachlich 387
§ 82. Art der Entstehung des B. Dan. 391
§ 83. Psalter 393
§ 84. Buch der Sprüche Salomonis 406
§ 85. Buch Hiob 410
§ 86. Klagelieder 418
§ 87. Das hohe Lied 422
§ 88. Buch des Qohèleth 427

Dritter Hauptteil:

Die Geschichte der Sammlung und Abgrenzung (Kanonisierung) des AT.

§ 89. Sammlung des AT nach internen Anzeichen 437
§ 90. Geschichte der Sammlung des AT nach ausserhalb desselben liegenden Anzeichen 441
§ 91. Wechselbeziehung von Sammlung und Kanonisierung des AT 447
§ 92. Die innere Zerteilung des hbr. AT und die in ihr sich ausprägenden Ideen über seine Kanonizität 453
§ 93. Abgrenzung des AT nach aussen. — Bezeichnung der vom AT abgegrenzten Bücher 466
§ 94. Übersicht über die Apokryphen des AT 475
§ 95. Buch Tobit 476
§ 96. Buch Judith 478
§ 97. Griech. (erstes oder drittes) Buch Esra 480
§ 98. Nachträge zum Buche von der Esther 481
§ 99. 1. Buch der Makkabäer 482
§ 100. 2. Buch der Makkabäer 483
§ 101. 3. Buch der Makkabäer 483
§ 102. Brief des Jeremia 484
§ 103. Buch des Baruch 485
§ 104. Die vier Zusätze zur Danielgeschichte 486
§ 105. Gebet Manasses 487
§ 106. Weisheit Jesu des Sohnes Sirachs 487
§ 107. Weisheit Salomonis 489
§ 108. Die Rede „Vom frommen Gedanken“ (4 Makk.) 490
§ 109. Übersicht über die Pseudepigraphen des AT 491
§ 110. Buch der Jubiläen 492
§ 111. Hexaëmeron und Adambücher 493

Seite

§ 112. Buch Henoch 493
§ 113. Die Testamente der zwölf Patriarchen 497
§ 114. Assumptio Mosis 498
§ 115. Vision und Martyrium des Jesaja 499
§ 116. Eine Prophetie Jeremias 500
§ 117. Apokalypse des Baruch 500
§ 118. Der Rest der Worte Baruchs 503
§ 119. 4. Buch oder Apokalypse Esras 503
§ 120. 5. Buch Esras 505
§ 121. Die Psalmen Salomos 505
§ 122. Die jüdische Sibylle 508

Vierter Hauptteil:

Geschichte, Hauptnormen und Hilfsmittel der Auslegung des AT.

§ 123. Inhalt und Ziel des vierten Hauptteils 510
§ 124. Anfang und Grenzgebiete der Auslegung des AT . . . 510
§ 125. Bisherige Bearbeitungen der Auslegungsgesch. 511
§ 126. Hebr.-jüdische Exegese bis zum Talmud 512
§ 127. Hellenist.-jüd. Exegese (Philo) 517
§ 128. Exegese des AT in der alten Kirche 518
§ 129. Jüdische Exegese im Mittelalter (Rabbaniten; Qaräer; Philosophen; Qabbala) 522
§ 130. Exegese des AT in der Kirche des Mittelalters 528
§ 131. Exegese des AT im Reformationsjahrh. 530
§ 132. Exegese des AT bei den Christen 1600—1750 533
§ 133. Exegese des AT bei den Christen 1750 bis jetzt 537
§ 134. Jüd. Exegese des AT in der neuern Zeit 541
§ 135. Hauptgesetze u. Hilfsmittel der sprachlich-formellen Erklärung des AT (Gram.; Poetik; [Allegorie]) 542
§ 136. Hauptgesetze u. Hilfsmittel der sachl.-geschichtl. Auslegung des AT (Realia; [Typik]; Kommentare) 551
Nachtrag zum Buch Henoch 562
Erklärung von Abkürzungen 562
Register 564

Prolegomena.

§ 1. Geschichtliche Entwickelung der Einleitung ins AT. — 1. Darstellungen, welche, auch ohne als selbständige Bücher zu erscheinen und ohne den Namen einer Einl. ins AT zu tragen, doch in den Umfang dieser Disziplin schon nach ihrem natürlichen, aus dem sprachlichen Sinn von „Einleitung" sich ergebenden Begriff gehört haben, sind seit dem Entstehen des AT in den Religionsgemeinschaften erzeugt worden, die an der richtigen Erkenntnis desselben ein direktes Interesse besitzen.

Diese Beiträge zur Einl. ins AT beginnen schon mit den Angaben, die über das AT in diesem selbst vorliegen, finden sich weiter z. B. im Catalogus virorum illustrium des Siraciden (Sir., c. 45 ff.) sowie im Prolog seines Enkels, im Proömium des Josephus zu s. Antt., § 4, im Talmud etc.; — von christl. Seite her: im NT, in Klemens Alex., Stromata 1, 21 ff.; Eus., Praep. evang., Buch VII ff., in des Hieronymus und einiger anderen Theologen, namentlich des Isidor v. Sevilla sowie des Nicolaus Lyranus Prolegomena zu den Übersetzungen und Erklärungen alttestl. Bb. Als das wichtigste Stück der Vorbereitung auf das Lesen des AT, wie der Bibel überhaupt, galt in den frühesten Zeiten die Darstellung der richtigen Auslegungstheorie. Dies giebt sich hauptsächlich darin kund, dass auch die ältesten Literaturprodukte, welche als besondere Bücher erschienen und direkt als „Einleitung", oder indirekt als einleitende betitelt sind, im wesentlichen eine Anweisung zur Deutung der hl. Schrift zu geben strebten: *Ἀδριανοῦ εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς*; Tichonius, Septem Regulae ad investigandam et inveniendam intelligentiam scripturarum; Augustini De doctrina christiana; Eucherii Lugdunensis Liber Formularum spiritualis intelligentiae sowie ad Salonium filium instructionis libri duo; Junilii Instituta regularia divinae legis und Cassiodorii Institutiones divinarum et saecularium litterarum (4.—6. Jahrh.)[1].

[1]) Des Adrianos Buch ist nach Vergleichung neu aufgefundener Handschrr. wieder herausgegeben und durch geschichtl. sowie sprachl. Untersuchungen beleuchtet worden von Friedr. Goessling 1887. Er hat S. 10—13 nachgewiesen, dass Adrian wahrscheinlich ein griechisch redender Syrer gewesen und um 440 gestorben ist. Nach der Lektüre kann man nur immer von neuem konstatieren, dass der Inhalt dieser „Einführung in die göttlichen Schriften" zum allergrössten Teil das formelle Verständnis des Alten Test. betrifft. — Cassiodor schrieb 1, 10: „Primum est post huius operis instituta, ut ad introductores scripturae divinae,

2. Der allgemeine Aufschwung der Wissenschaften, welcher zugleich durch die westliche Wanderung heimatflüchtiger Griechen und durch die Erfindung der Buchdruckerkunst angeregt und begünstigt wurde, kam auch dem Studium der hl. Schrift zu gute. Das natürliche Streben der nicht lange nachher entstehenden Christenparteien, die jeder von ihnen eigentümliche Auffassung der Bibel darzulegen, wurde ein weiterer Impuls zur Ausgestaltung der Lehre von der hl. Schrift. Endlich und nicht am wenigsten stark ist diese Ausgestaltung auch durch den Trieb der beiden letzten Jahrh. nach Gründlichkeit und Vollständigkeit des historischen Erkennens gefördert worden.

a) Die Juden allerdings sind auch nach jener Hauptepoche der geschichtl. Forschung nur langsam und vereinzelt dazu fortgeschritten, selbständige Werke zur Einführung in die Lektüre ihrer hl. Schrift zu verfassen[1]). Zwar erschien 1538 zu Venedig des Elia Levita (geb. 1472 zu Neustadt bei Nürnberg, gest. 1549 zu Venedig) Massoreth ha-massoreth, ein für die Textgeschichte des AT höchst wichtiges Werk (deutsch 1772 von Semler, engl. 1867 von Ginsburg), sodann 1573—75 zu Mantua Azarja de' Rossi's Meôr ênajim (Leuchte für die Augen), wovon ein wesentlicher Bestandteil die Besprechung der Targume, also der Auslegungsgeschichte des AT, ist (neu herausgeg. von David Cassel 1867). Baruch Spinoza liess 1670 zu Hamburg erscheinen (ohne seinen Namen) den Tractatus theologico-politicus, hauptsächlich anregend in literarhistorischer Hinsicht, vgl. Siegfried, Spinoza als Kritiker und Ausleger des AT 1867. Eine umfassendere Einleitung zum Kanon im Kanon der Juden, d. h. zum Pentateuch, ist aber erst im 18. Jahrh. ausgearbeitet worden durch Moses Mendelssohn: Ôr linethîba, also Licht für den Pfad: Einteilung des Pent., s. Inhalt und Ursprung, der samaritanische Pent., die Vokale und Lesezeichen, das Kethîb und Qerê; die Übersetzungen etc. 1782. Gleichsam eine Fortsetzung davon gab 1810 Löw Benzeêb in Mabô el miqrâê qodesch heraus, mit welchem allgemeinen Titel „Eingang zu den

---

quos postea referemus (mss. reperimus), sollicita mente redeamus, id est, Ticonium Donatistam, sanctum Augustinum, de doctrina christiana, Hadrianum, Eucherium, Junilium" und nannte die libri duo seiner Institutiones in der Vorrede „introductorii libri". Auch er widmete der Erörterung der Bestandteile des Kanon und der Frage, ob am Texte in den Bibelabschriften geändert werden dürfe, nur wenige Kapitel (1, 12—14. 15).

[1]) Zur Erklärung dieser Erscheinung hat Ant. Baumgartner, Les Études isagogiques chez les Juifs 1886, 7 die übertriebene Bedeutung geltend gemacht, welche von den Juden zu jeder Zeit der Tradition beigelegt worden sei. Dies ist nicht völlig zutreffend. Denn zwar ist Baruch Spinoza, der auch betreffs der Geschichte des AT von den Überlieferungen der Synagoge abwich, von dieser exkommuniziert worden, aber nicht andere Juden, die betreffs ebenderselben Geschichte in unserm Jahrh. die herrschenden Traditionen ihrer Partei verlassen haben (vgl. hauptsächlich bei Jesaja). Eine Hauptursache der erwähnten Erscheinung dürfte jedenfalls auch die Gewohnheit der Juden, ihre Anschauungen durch mündliche Unterweisung zu vererben, gewesen sein.

hl. Lesebüchern" er eine Einführung nur in die ausser dem Pent. zum hbr. AT gehörenden Schriften gemeint wissen wollte. Ihm folgten in unserm Jahrh. L. Löwe, Praktische Einleitung in die hl. Schrift u. Gesch. der Schriftauslegung, 1. Teil 1855; J. Fürst, Gesch. der bibl. Lit. u. des jüd.-hellenistischen Schrifttums, 2 Bde 1867. 70; D. Cassel, Gesch. der jüd. Lit.; 1. Abt.: die bibl. Lit. 1872 f. Wogue hat einen Aperçu isagogique seiner Histoire de la Bible et de l'Exégèse biblique vorausgeschickt 1881, und auch M. Karpeles hat dem AT einen Abschnitt gewidmet in s. „Gesch. der jüd. Lit." 1886; vgl. auch Steinthal, Zu Bibel u. Religionsphilosophie 1890.

b) Römische Christenheit. Wie sehr die seit der Erfindung der Buchdruckerkunst sich anbahnende allgemeinere Verbreitung hebräischer Studien bei den Christen zur Förderung der Einleitungswissenschaft beigetragen hat, erhellt daraus, dass der erste neuere Übersetzer des AT aus dem Grundtext (1528), Santes Pagninus aus Lucca, auch zuerst schrieb: Isagogae ad sacras literas liber unicus, Lugduni 1536, exactissime, diligentissime recogn., Coloniae 1540. Für ihn war die Theorie des richtigen Verständnisses der Bibel noch der grundlegende Teil einer Einführung in dieselbe; aber nicht richtig sagt Kaulen, Einl. § 12 „hier wird blos die Hermeneutik behandelt", denn Santes P. bespricht auch z. B. in Cap. 15 den Kanon. — Als nächstwirkendes Ferment machte sich in der Entwickelung der Einleitungsdisziplin die Untersuchung über die Grenzen des alttestl. Kanon geltend: Beuters Annotationes decem in sacram scripturam (Valentiae 1547) handelten De ordine librorum sanctorum apud synagogam [!] et ecclesiam; qui libri sunt canonici; quomodo ecclesia suscepit, quos non susceperit synagoga; quomodo ecclesia mutavit ordinem synagogae; de libris desideratis; de auctoribus librorum sanctorum; de multiplici sensu sacrae scr.; de clavibus sacrae scr. decem; de translatoribus sacrae scr.; an [!] Vulgata editio sit Hieronymi. Eben dieselbe Beobachtung macht man an der nächstfolgenden bedeutenderen Darstellung der Einl., der Bibliotheca Sancta a F[ratre; nicht „Franz", wie wieder bei Riehm, Einl. 1, 19] Sixto Senensi [aus Siena], Venetiis 1566. Denn im 1. von seinen 8 Bb., welches de numero, partitione et auctoritate divinorum voluminum handelt, ist die Beziehung der bibl. Bb. zur kanon. Auktorität der wichtigste Gegenstand. Überdies haben beide letztgenannte Darsteller der Einl. auch den Urhebern der Bibelbestandteile einen eigenen Abschnitt gewidmet, Beuter seine 6. annotatio und Sixtus den 2. von den 8 libri seines Werkes, und damit einem dritten Gegenstand das seitdem unbestrittene Bürgerrecht in den „Einleitungen" verliehen. — Als der seit dem Wiedererwachen der klassischen Studien beginnende Fortschritt der historischen Erkenntnis auch zur Ausdehnung und Vertiefung der orientalischen Forschungen[1]) führte, wurde dieser Umstand ein weiterer Faktor zur Aus-

[1]) Wie die griech. Übersetzung des AT, so wurden auch die aramäischen Targume durch die Antwerpener Polyglotte 1569 neu reproduziert. Mit Hilfe des Syrers Meridinaeus „ex Mesopotamia sacerdos" gab Widmanstad 1556 zu Wien das syr. NT heraus; 1585 wurde von den Maroniten zuerst der syr. Psalter gedruckt, 1610 wiederholt; 1616 der samaritan. Pentateuch nach Rom gebracht.

gestaltung der Einleitungswissenschaft. Denn nunmehr wurde eine immer genauere Vergleichung der überlieferten hbr. Gestalt des AT mit den andern Gestalten desselben vorgenommen, und durch die immer wachsende Erkenntnis von der mannichfachen Verschiedenheit dieser Gestaltungen wurde die Frage nach ihrem gegenseitigen Entstehungsverhältnis und ihrem wechselseitigen Wert lebhafter als früher angeregt. Kein Wunder ist es, dass — ich weiss nicht, ob schon vorher — in Ludovici de Tena Isagoge in totam Sacram Scr. (Barcinone [Barcellona] 1620) auch gehandelt wird de integritate textus Hebraici et translationibus deque singulorum librorum... idiomate, quo scripti sunt. So ist die Erforschung des geschichtl. Ursprungs und die Taxierung des Wertes des hbr. Textes des AT zu einem wesentlichen Element der Einl. ins AT geworden[1]).

c) Die von den Anhängern der Reformation ausgehenden Bearbeitungen der Einl. ins AT zeigen eine geschichtl. Entwicklung nicht nur insofern, als sie an dem allgemeinen Fortschritt der Geistesarbeit der neueren Zeit sowie an der bei den röm. Theologen beobachteten Ausweitung des Umfangs des Einleitungsbegriffs teilnahmen, sondern auch speziell insofern, als in ihnen immer mehr bei allen Problemen auf die letzten authentischen Zeugnisse der geschichtl. Wahrheit zurückgegangen wurde.

α) Zuerst nämlich war, was auch der Erwartung entspricht, diese richtige Stellung zur Geschichtsüberlieferung bei den reformatorischen Christen blos im Prinzip vorhanden, und auch dies nicht in gleichmässiger Stärke auf der ganzen Linie der innerhalb der Einl. ins AT auftauchenden Fragen. Denn zwar in Bezug auf den allerwichtigsten Punkt, die Abgrenzung der kanonischen Bestandteile im religionsgeschichtlichen Schrifttum der Judenschaft hat Luther sogleich die allerrichtigste Po-

---

[1]) Von den weiteren Beiträgen der röm. Theol. zur Bearbeitung der Einl. ins AT sind folgende hervorzuheben: Richard Simon, Histoire critique du Vieux Testament, à Paris 1678, am besten à Rotterdam 1685. Anknüpfend an Aussagen des Josephus und unter Berücksichtigung der thatsächlichen Beschaffenheit der im AT zusammengestellten Schriften hat er zunächst das wahrscheinliche sukzessive Werden der jetzt vorliegenden Gestalt derselben dargestellt 1, 1—7. Daneben stelle ich Du Pin, Dissertation préliminaire, ou Prolégomènes sur la Bible, tome premier sur l'Ancien Test., à Paris 1701. Diesen Arbeiten aus der geistig regsamen gallikanischen Kirche reihte sich aus dem deutschen Kreise der röm. Christenheit würdig an die von Johann Jahn, der mit bedeutender Sprachkenntnis schrieb „Einl. in die göttl. Bb. des Alten Bundes", Wien 1793, 2. ganz umgearbeitete Aufl. in 4 Bdn. 1802 f. Die von ihm mit grossem Erfolg angestrebte ökumenische Urteilsweise ist vielfach, und zwar in steigender Progression, zu Gunsten der Dogmen der päpstlichen Kirche verlassen worden in folgenden neueren Arbeiten: Herbst-Welte, Hist.-krit. Einl. in d. hl. Schrr. AT, 4 Bde 1840—44; Scholz, Einl. in d. hl. Schrr. A u. NT, 3 Bde (unvollendet) 1845—48; Reusch, Lehrb. d. Einl. ins AT, 4. Aufl. 1870; Neteler, Abriss der alttestl. Literaturgesch. 1879; Schenz, Einl. in die kanon. Bb. des AT 1887; Cornely, Historicae et criticae introductionis in V. T. libros sacros compendium, Parisiis 1887; Kaulen, Einl. in d. hl. Schr. A. u. NT., 3. Aufl. 1890 f.

sition gewählt, und zwar mit vollster Klarheit und in unerschütterlicher Energie. Betreffs der literarhist. Fragen hatte er das richtige Prinzip erfasst, denn er war bereit, durch die thatsächl. Beschaffenheit alttestl. Schriften sich zur Modifikation traditioneller Annahmen bewegen zu lassen, wie beim Pent. durch Aussprüche gezeigt werden soll. Was die Textkritik anlangt, so hat Luther zwar die hbr. Gestalt des AT im allgemeinen und vollends, wo wie Gn. 3, 15 für ihre alleinige Richtigkeit alle Instanzen sprachen (gegen „omnia Biblia latina"; Opera exeg. lat. 1, 242 f.), bevorzugt. Er hat dieselbe auch die „hbr. Wahrheit" genannt (15, 296). Aber er hat trotzdem nicht die Konsonantenverletzungen in den Parallelstellen übersehen, hat die Lesezeichen als erst später hinzugefügt anerkannt, hat auch hie und da mit LXX und Vulg. übersetzt. Endlich betreffs der Auslegung des AT hat er im Prinzip nur einen Sinn und zwar denjenigen gelten lassen, der durch den Wortlaut des betr. Textes angezeigt war.

β) Je weniger diese grundsätzlich richtige Stellung zur synagogal-kirchlichen Tradition schon zur Zeit der Reformatoren selbst nach allen Seiten hin ausgebaut worden war, desto leichter konnte sie nach dieser oder jener Richtung wieder eingeengt oder verlassen werden. Denn zwar die allerwichtigste Seite jener Position, das Urteil über den Umfang des kanon. Schrifttums, ist in der luth. Kirche wie von Anfang an geblieben — nur dass die Unterscheidung von protokanon. und deuterokanon. Bb. des NT von mehreren aufgegeben wurde, aber nicht z. B. von Walther, Officina § 567 — und in der Zwingli-Calvinischen Kirche eher noch geschärft worden; indes die literargesch., die textkrit. und die hermeneutische Seite jener Position hat man im Fortgang der Zeiten nicht stets in ihrer richtigen Ausdehnung festgehalten, teils infolge eigener unrichtigen Erwägungen über die im Schriftprinzip liegenden Konsequenzen und teils infolge unnötigen Eindruckes von Angriffen der Gegner des Schriftprinzips. Auch den in der Augustana (Art. 1), wie in den Articuli Smalcaldici (I, 4) ausgesprochenen Grundsatz, dass nicht auf der ganzen Linie der gemeinsamen christl. Religion die Konfessionen auseinander zu gehen brauchen, hat man, weil die Gegner sich den Alleinbesitz der christl. Religion zusprachen, schliesslich vergessen und ist auch dadurch zum Zwiespalt in Fragen der Einl. ins AT gelangt, in welchen, wie z. B. betreffs der Unversehrtheit des hbr. Textes, keine konfessionelle Verschiedenheit zu sein braucht.

Je nachdem diese partielle Verkennung der reformatorischen Unterscheidung zwischen primären und sekundären Quellen der geschichtl. Wahrheit in der Ausdehnung auf immer mehr Materien der Einleitungswissenschaft fortschreitend und die herrschende Richtung innerhalb der evang. Christenheit war, und je nachdem diese Verkennung wieder innerlich und äusserlich im Zurückweichen begriffen war, sind zwei Hauptperioden zu trennen, die ihr Grenzgebiet im Zeitraum von 1700—1750 besitzen. Aus der ersteren Periode, in der die Untersuchungen über die Bibel bei der evang. Christenpartei zunächst noch meist in den Prolegomena der Dogmatiken oder Polemiken (Chemnitz 1565 ff. etc.) oder in den Hermeneutiken (Flacius, Clavis 1567; Glass, Philologia sacra 1623

etc.) niedergelegt wurden, dürfte das Erscheinen der ersten selbständigen Bb. über Einl. ins AT wohl am besten durch folgende Worte erzählt werden: Ante annos quasi octoginta [also ca. 1556] consimilis argumenti libellum erudite conscripsit sub titulo Isagoges ad Libros Propheticos et Apostolicos . . . Petrus Palladius, Roschildiae quondam in Seelandiae civitate . . . episcopus, Lutheri et Melanchthonis fidelis auditor et discipulus genuinus . . . Isagoge illa Palladiana, posteaquam praefixa Melanchthonis epistola condecorata esset, Wittebergae fuit edita [1573], et editio deinde eius aliquoties iterata, donec anno 1604 Cramerus ... eam in quaestiones redigeret et . . . adaugeret. Utriusque huius viri vestigia ego in hac officina pressi et quasi post messem spicas legi. So schrieb der nachher zu nennende Vf. dieser Officina (p. 23 s. der Dedicatio), welche, nachdem Reuden eine Isagoge Biblica 1601 zu Hamburg und Andreas Rivet eine Isagoge ad Scr. S. zu Leyden 1627 herausgegeben hatte, erschien unter dem Titel: Michael Walther, Officina Biblica, Lipsiae 1636, vermehrt und verbessert 1668, fehlerhaft 1703. — Wie weit die unrichtige Einschränkung der im reformatorischen Schriftprinzip eingeschlossen liegenden Grundbeziehung zu den synagogal-kirchlichen Traditionen im einzelnen und bei den einzelnen Theologen gegangen ist, soll, damit eine Vorausnahme des in der folgenden Einl. zu entwickelnden Materials vermieden werde, hier nicht gezeigt werden. Es genügt zu erwähnen, dass dieselbe noch bemerkbar ist in Joh. Gottlob Carpzov's Introductio ad libros canonicos Bibliorum V. T. omnes (Lipsiae 1721, unverändert 1731 u. 1741) u. Critica Sacra V. T. (Lipsiae 1728, ed. II. 1748).

γ) Indem aber auch die zuletzt charakterisierte Richtung der evang. Christenheit den Zentralpunkt der reformator. Stellung zur jüd.-kirchl. Überlieferung unentwegt verteidigte und diese Stellung auch betreffs der Hermeneutik nicht ganz vergass, so entstand eine blos relativ verschiedene Beurteilungsweise der wichtigsten Einleitungsfragen, als bei erweiterter Handschriftenvergleichung — 1720 gab Heinr. Michaelis sein Hebr. AT heraus — die Forderung der Unversehrtheit der Textüberlieferung durch die geschichtl. Wirklichkeit unerfüllt gelassen worden war, und als infolgedessen eine stärkere Zurückhaltung auch gegenüber literarhistor. Traditionen des Altertums wieder in weiteren Kreisen der evangelischen Christenheit für notwendig erachtet wurde.

Überdies ist die erstere Schattierung der reformator. Grundstellung zu den Fragen der Einl. ins AT im Fortschritte der im 18. Jahrh. beginnenden 2. Hauptperiode nur verhältnismässig geneigt gewesen, die jüd.-altkirchl. Traditionen zu conservieren. Sie ist ja auch ihrerseits von manchen alten Annahmen wieder zurückgekommen, z. B. von der, dass die hbr. Sprache die Ursprache gewesen (Walther § 90), dass die Quadratschrift sowie die Punktation von jeher bei den Hbr. gebraucht wurden (Glass, Phil., Buch 1, Traktat 1, Pars 1, 2). Vertreter dieser Richtung waren hauptsächlich Pareau, Institutio interpretis V. T., Traiecti 1822; Hengstenberg, Beiträge zur Einl. ins AT, 3 Bde. 1831—39; Hävernick, Handbuch der hist.-krit. Einl. ins AT, 5 Bde. (der 5. ausgearbeitet von Keil) 1836—49; Bd. 1 und 2 in 2. Aufl. bearbeitet von Keil 1854 f.; Keil, Lehrbuch der hist.-krit. Einl. ins AT 1853, 3. Aufl. 1873.

Die andere Hauptnüance der seit dem 18. Jahrh. in der evang. Christenheit hervorgetretenen Beurteilung der Einleitungsfragen will nur die im reformatorischen Protest gegen unächte Überlieferungen liegende Konsequenz voll ziehen, ist jedenfalls von dem Streben beseelt und lebt der Überzeugung, blos die geschichtl. Wahrheit zu Worte kommen zu lassen gegenüber etwaigen späteren Alterationen. Die Hauptdarstellungen der Einl. ins AT, welche von diesem Standpunkt aus geschrieben wurden, sind folgende: Joh. Gottfr. Eichhorn, Einl. ins AT, 1780—83, 4. Aufl. in 5 Bdn. 1823 f; Joh. Dav. Michaelis, Einl. in d. göttl. Schrr. d. A. Bundes, des 1. Teiles 1. Abschn.: Einl. in d. B. Hiob u. in die 5 Bb. Moses 1787 — er ist in s. Auffassung des Ursprungs der Bb. Moses nicht so wesentlich von Eichhorn verschieden, dass man ihn mit Recht zu seinem Gegner machen könnte; übrigens bringt er seine Verteidigungen traditionalistischer Annahmen meist in konditionaler Ausdrucksweise vor —; Georg Lorenz Bauer, Entwurf e. historisch-kritischen Einl. in d. Schrr. d. AT (zuerst 1794), 3. Aufl. 1806; Augusti, Grundriss e. hist.-krit. Einl. ins AT 1806, 2. Aufl. 1827; Bertholdt, Hist.-krit. Einl. in die gesammten kan. u. apokr. Schrr. d. A. u. N. T., 6 Tle. 1812—19; De Wette, Lehrb. d. hist.-krit. Einl. 1817, 8. Aufl. herausgeg. durch Eberh. Schrader 1869; Bleek, Einl. ins AT 1860, 4. Aufl. grösstenteils neu gearbeitet durch Wellhausen 1878; 5. Aufl. mit teilweiser Wiederherstellung des Bleekschen Textes 1886; Stähelin, Specielle Einl. in die kanon. Bb. d. AT. 1862; Nöldeke, Die alttestl. Literatur 1868; Schultze, Gesch. der althbr. Lit. 1870; Kleinert, Abriss der Einl. ins AT 1878; Reuss, Gesch. d. hl. Schrr. ATs. 1881, 2. Aufl. 1890; Strack im 1. Bd. von Zöcklers HB. der theol. Wiss. 1882, 3. Aufl. 1889 (S. 189—297); Kuenen, Hist.-krit. Einl. in d. Bb. d. AT, aus dem Holländ. 1885—92 (Pent.; hist. Bb.; Proph.); Vatke, Vorles. über hist.-krit. Einl. ins AT 1886; Schlatter, Einl. in die Bibel 1889; Riehm, Einl. ins AT, 2 Bde. 1889 f.; Charles H. H. Wright, An Introduction to the Old Test. 1890, 2. ed. 1891; Cornill, Grundriss der Einl. ins AT 1891; Driver, An Introduction to the litterature of the Old Test. 1891 (1. u. 2. Aufl.) [1]).

---

[1]) Wie eine Besprechung namentlich der älteren Einleitungen enthalten ist in Hupfelds Büchlein über Begriff und Methode der sog. Bibl. Einl. 1844, 39 ff. sowie Diestels Gesch. des AT in der christl. Kirche 1869 (passim): so sind die in die Einl. gehörigen Literaturprodukte in ausgedehntem Masse aufgezählt in folgenden bibliographischen Werken und Übersichten: Le Long, Bibliotheca Sacra seu Syllabus omnium ferme Sacrae Scr. editionum ac versionum, Lutetiae Par. 1709, verbessert und vermehrt durch Börner, Lpz. 1709; 2. Hauptausg., bei welcher die beiden Bde. der 1. Ausg. den 1. Bd. bilden, bei welcher aber ein 2., neu hinzugekommener, alphabetisch angeordneter Bd. continet omnia eorum opera, quovis idiomate conscripta, qui hucusque in Sacram Scr. quidpiam ediderunt, Lut. Par. 1723: libri isagogici proprie dicti II, 1030 ss.; den 1. Teilen dieses Werkes gab eine vervollkommnete Gestalt Masch, Halis Saxonum 1778—90. — Wolf, Bibliotheca hebraica, 4 vol., Hamburgi 1715 bis 33, und zwar die Einleitungen 2, 247 ff. — E. F. K. Rosenmüller, Handbuch für die Lit. d. Bibl. Kritik u. Exeg., 4 Bde. 1797—1800: Einleitungen 1, 51 ff. — Winer, Handb. der theol. Lit., 1. Bd., 3. Aufl. 1838: Einleitungen ins AT, Sp. 72—74; 1. Ergänzungsheft 1842, 13 f. — Zucholds

§ 2. Begriff und Methode der Einl. ins AT. — 1. Die Einl. ins AT ist die Darstellung der Gegenstände, deren Kenntnis auf die fruchtbringende Lektüre speziell des AT vorbereitet. Solcher Gegenstände lassen sich nun aber vier Hauptgruppen unterscheiden, und darnach zerlegt sich die Einl. ins AT in vier Hauptteile: a) Aufdeckung der Quellen und Schicksale des Textes des AT, sodass der Zuverlässigkeitsgrad eines vorgelegten Textelementes des AT beurteilt werden kann; — b) Enthüllung der zeitlichen, lokalen und persönlichen Entstehungsverhältnisse der Bestandteile des AT, sodass der zeitgeschichtl. Hintergrund sich als der geeignetste Spiegel, in welchem jedes Literaturprodukt zu betrachten ist, auch bei den selbständigen Gliedern des alttestl. Schrifttums öffnet; — c) Berichterstattung über die Sammlung und Abgrenzung des AT: die Kunde von den Bemühungen, welche durch eine Menschheitsabteilung auf den Besitz des AT als eines spezifischen Ganzen verwendet worden sind, ist eine Quelle des Forschungseifers für dieses Denkmal des Altertums; — d) der Hinweis auf die Hilfsmittel und die Geschichte der Gesamtauffassung des AT, damit zur Vermeidung von Irrgängen der früheren Perioden der Geistesgeschichte angeleitet und die methodische Grundlage für eine wahrhaft historische Erforschung seines Ideengehaltes dargeboten werde.

Sprachl. und geschichtl. Gründe sowie aus der Natur der Sache sich ergebende Erwägungen veranlassen mich, jene Definition von „Einl. ins AT“ aufzustellen und dieser den angedeuteten Umfang zu geben. Denn schon die sprachl. Existenz des Ausdruckes „Einl.“ und der Umstand, dass derselbe in unzähligen Verhältnissen zur Benennung einer auf das Lesen von Literaturprodukten vorbereitenden Darlegung angewendet wurde und wird, raten, diesen Ausdruck auch in seiner alten Beziehung zum AT weiter existieren zu lassen. Auch die in der herrschenden Praxis zur Erscheinung kommende — psychologische, sagt man in der Logik — Vorstellung von den in die „Einl.“ gehörigen Materien braucht nicht unterdrückt zu werden, wenn es sich darum handelt, den für die Wissenschaft giltigen Begriff einer solchen „Einl.“ auszubilden. Denn die Natur einer solchen Einl. als einer auf die geeignete Lektüre eines Buchs

---

Bibliotheca theol. (evang. Kirche Deutschlands) 1830—62; alphab. Ordn. der Verfassernamen; ebenso in Fürsts Bibliotheca Judaica, 3 Bde. 1849—63; dagegen wieder in systemat. Ordnung registriert Ruprechts Bibl. theol. (evang. Deutschl.) 1848 ff. — Auch die ausländ. Lit. ist berücksichtigt in den wiss. Jahresber. der ZDMG. 1876—81 (Kautzsch); in der Bibliographie der Revue des Études juives seit Juli 1880, in Stades ZATW. 1881 ff.; Pünjer-Lipsius' Theol. Jahresbericht 1881 ff. (Siegfried); Current discussions in Theol. 1884 ff. (Curtiss); A. Müllers Orient. Bibliographie 1888 ff. (Strack).

vorbereitenden und zu ihr einladenden Darstellung fordert gerade die vier Auseinandersetzungen, welche, wie eine weitreichende Vergleichung mich gelehrt hat, in der Einl. zu einem Literaturprodukt gegeben zu werden pflegen, und zwar in der oben angewendeten Reihenfolge und auch nur jene vier.

Denn a) das erste Bedenken, welches von der Beschäftigung mit einem lit. Erzeugnis abhalten könnte, wäre die radikale Verderbtheit seines Wortlautes und die zuerst zu erwerbende, weil notwendigste Ausrüstung dessen, der sich zum Lesen des AT vorbereiten will, ist deswegen die Kenntnisnahme von den Quellen und Operationen, durch welche der wahrscheinlichste Originaltext desselben hergestellt werden kann. Ebenso aber dürfte die Zugehörigkeit der drei andern Hauptwendungen der oben in der „Einl." zusammengefassten Darlegung sich selbst hinreichend verteidigen, zumal bei dieser Abgrenzung der „Einl." der bedeutsame Hinweis berücksichtigt wird, den die Geschichte dieser Disziplin § 1, 1 auf die Zugehörigkeit der hermeneutischen Grundlegung zur „Einl." gegeben hat.

b) Nicht minder scheint die gegebene Reihenfolge der vier Hauptthemata der Einl. die richtigste zu sein. Denn die Aufeinanderfolge der Textgeschichte und der Literargeschichte empfiehlt sich schon dadurch, dass bei dieser Disposition Textkritik und Literarkritik, also die sog. niedere Kritik und die höhere Kritik, welche beide richtig mit Hitzig (Begriff der Kritik 1831, V f.) unterschieden werden, sich aneinander anschliessen. Weil ferner bei einer zusammengesetzten Literaturgruppe die Entstehung der einzelnen Elemente vor ihrer Sammlung betrachtet sein muss: so kann auch die Reihenfolge des 2. und 3. Thema nur die angegebene sein. Deshalb ist es nicht das Geratenste, die alte Reihenfolge von introductio generalis (Lehre von Kanon, Text etc.), welcher Ausdruck bereits bei Rivet vorkommt (Hupf. 65), und introductio specialis (Lehre von den einzelnen Bb.) absolut beizubehalten. Aber gehört nicht die Besprechung der Kanonizität wirklich an die erste Stelle? Hat nicht z. B. manche Wendung der Textgeschichte von dem Umstand abgehangen, dass das AT für die kanon. Quelle der Religion und Sittlichkeit Israels erklärt worden ist? Die Antwort darauf ist wenigstens noch fraglich. Es war ja weder vor dem Zeitpunkt, seit welchem das AT für kanonisch angesehen wurde, die Veränderung seines Textes eine ganz ungehemmte, noch sind hinter diesem Zeitpunkt solche Veränderungen ganz unterblieben. Aber unfraglich ist, dass mit von den Thatsachen, die in der Textgeschichte und in der Literargesch. mitgeteilt werden, das Urteil über die Fähigkeit der israelitischen Nation, den geschichtl. Urbestand zu konservieren, abhängig ist. Aus diesen Thatsachen kann erschlossen werden, ob diese konservierende Fähigkeit Israels sich blos aufs Innerliche (die Gedanken) und das Zentrale (die Hauptprinzipien etc.) am speziellen Wahrheitsbesitz dieses Volkes, oder auch auf dessen äusserliches Gewand und die Peripherie bezogen hat. In der Voraussendung des Abschnittes über die Entstehung des Kanons liegt auch noch die bedeutsame formale Unzuträglichkeit, dass bei der Datierung der Kanonabgrenzung eine Erörterung der Ursprungszeit einzelner jüngerer Bb. des AT vorgenommen werden müsste.

c) Ebenso wenig kann die Vollständigkeit der oben der „Einl." zugesprochenen Materien absolut geleugnet werden. Denn auch zu einer Einl. in andere Literaturwerke gehört die Darstellung der Sprache des betr. Werkes nicht, sobald es noch andere lit. Produkte in der nämlichen Sprache giebt. Liegt aber nun dieser Fall nicht auch beim AT vor? Existieren in hbr. Sprache, wenn nicht die Mesa-Inschrift, so doch die Siloah-Inschrift, Münzlegenden, Grabinschriften? Ist nicht auch die Mischna in einer ganz ähnlichen Spr. geschrieben und haben nicht die Rabbinen die alte Spr. wieder nachgeahmt? Da dies so ist, so fällt die Darstellung der Spr. des AT ausserhalb des Rahmens auch der so definierten Einl. ins AT. Also bei denen, für welche die Einl. ins AT geschrieben werden soll, wird ebenso, wie die literae humaniores, die schon nach Klemens Alex. (Stromata 1, 19) zur richtigen Benützung der Bibl. Schrr. nötig sind, auch die Kenntnis der hbr. Spr. als vorhanden vorausgesetzt. Auch in der Einl., wie sie oben gefasst worden ist, können nicht einmal die Lehren vom Wechsel der hbr. Schrift oder vom Ursprung und den verwandtschaftlichen Zusammenhängen der hbr. Spr. als Selbstzweck, demnach in eigenen Kapiteln mit diesen Überschriften auftreten und nicht systematisch abschliessend behandelt werden. Zu solcher Behandlung der genannten Objekte ist die Grammatik der Ort. In der „Einl." kann die Darstellung jener Lehren nur als Mittel zur Erreichung anderer Zwecke, d. h. innerhalb von Untersuchungen auftreten, welche die Textschicksale und das Alter der hbr. Lit. betreffen (dies gegen Häv., Keil, De W.-Schr., Riehm, Vatke). Am wenigsten aber dürfte es zweifelhaft sein können, dass die Darstellung des materialen Inhaltes, welcher erst durch die in der Einl. vorbereitete Lektüre des AT gewonnen werden soll, auf der andern Seite über dem Rahmen hinaus liegt, der den Umfang der „Einl." umspannt, wie sie oben gefasst worden ist.

2. Demnach urteile ich, dass in der Bestimmung des Begriffes „Einl. ins AT" im wesentlichen bei der Definition zu bleiben ist, welche, wenn auch zuerst in noch so unsicheren Umrissen, trotzdem doch schon damals vor Augen schwebte, als man erst nur fragmentarische Versuche zur Darstellung einer Einl. ins AT machte. Ebendieselbe Begriffsbestimmung ist aber noch in neuerer Zeit z. B. durch Schleiermacher in seiner Einl. ins NT (Gesammelte Werke, Bd. VIII, 8) gebilligt worden, und die positive Beziehung der Einl. zur Hermeneutik ist durch Ewald vertreten worden (Jahrbb. d. Bibl. Wissenschaft, Bd. 3 [1851], 199, ausführlicher Bd. 4, 14 f.) Die angegebene Auffassung der „Einl." bedarf auch nicht einmal der Verbesserungen, welche man ihr in neueren Zeiten zugedacht hat.

a) Um missbräuchliche Ausdehnung des Umfangs einer „Einl." abzuwehren, ist nicht der Zusatz der Attribute „historisch-kritisch", den zuerst Bauer 1806 anwandte, zulässig oder nötig. Denn nach ihrem urspr. Verständnis (vgl. Bauer § 1) wollten diese Attribute eine Einschränkung des Umfangs aussprechen. Indem aber dann diese Attribute von

einer solchen Einl. die Darlegung der richtigen Theorie der Deutung des AT ausscheiden, so muss dies gemäss dem Obigen als eine unerwünschte Einschränkung des Umfangs einer Einl. ins AT gelten. Schneiden ferner diese Attribute ausdrücklich von einer Einl. auch die Darstellung aller der Stoffe ab, welche in die Gramm., Archäologie und andere Disciplinen gehören, so ist diese Abtrennung zwar richtig, aber teils ist es gemäss den obigen Erwägungen nicht nötig, die Nichtzugehörigkeit solcher Stoffe zur Einl. ausdrücklich durch jene Attribuierung zu bemerken, und teils hat auch die Beifügung der erwähnten beiden Attribute nicht ihre strikten Konsequenzen gezogen bei allen, welche gemäss dem oben gegebenen Verzeichnis (§ 1 am Schluss) diese Beifügung beliebten. — b) Ist, wie § 2, 1, b nachgewiesen, schon dies weder notwendig noch auch nur richtig, die Einführung ins A (resp. ins N) T mit der Besprechung seiner Kanonisierung zu beginnen, so ist es noch vielmehr grundlos, den Begriff der Einl. als ein Korrelat zum Begriff des Kanonischen hinzustellen, wie es hauptsächlich nach F. Chr. Baur auch Holtzmann (noch im Lehrb. der hist.-krit. Einl. ins NT, Vorbem. Nr. 8) empfohlen hat. Der für diese Auffassung von diesen beiden vorgebrachte Anlass, dass die Einl. ins NT nach der Absolvierung des am spätesten angesetzten neutestl. Buchs abbreche, ist selbstverständlich kein giltiger Anlass. Denn dieses Herkommen ist einerseits in Bezug aufs AT kein bestehendes und anderseits jedenfalls auch in Bezug aufs NT kein notwendiges, weil ja jederzeit eine Einl. in die Pseudepigraphen des NT hinzugefügt werden könnte. Auf jeden Fall aber war die Kanonisierung auch des NT für dieses keine Thatsache, welche für die Textschicksale und Hermeneutik des NT beherrschend geworden wäre. Den Thatsachen der Geschichte des Textes und der Auslegung gegenüber kann solche entscheidende Wichtigkeit der kirchl. Kanonabgrenzung nicht einmal von einem solchen Vertreter der Auktorität kirchlicher Beschlüsse verschafft werden, wie es Kaulen ist, der aber den Protestanten Baur und Holtzmann in ihrer Betonung der durch die Kirche vorgenommenen Kanonabschliessung begreiflicherweise beistimmt (Einl., Vorbem. 1, 7). — c) Riehm 1, 10 definiert: „Die sog. Einl. ist die literargeschichtliche Charakteristik der Bibel als der Beurkundung der göttlichen Offenbarung.“ Indes ist erstens nicht zu durchschauen, wie die literargeschichtliche Charakteristik als solche durch den Inhalt des betreff. Literaturproduktes beeinflusst sein kann. In der That steht auch in Riehms eigener Darstellung die literargesch. Besprechung der einzelnen Teile des AT, die überdies nicht in Form einer Geschichte gegeben ist, unabhängig neben der bei den Bb. folgenden Erörterung ihres Verhältnisses zur Offenbarung. Zweitens ist bei denjenigen grossen Hauptpartien seiner Darstellung, bei welchen, wie bei der Geschichte des Textes und der Übersetzungen, von diesem Verhältnis die Rede sein könnte, dies doch nicht der Fall. Dies ist eine faktische Bestätigung der Richtigkeit des oben § 2, 1, b ausgesprochenen Urteils, dass richtiger die Thatsachen der Text- und Literargeschichte des AT als Momente, von denen die Beziehung des vorliegenden alttestl. Wortlautes zur Offenbarung mit abhängt, erst objektiv eruiert und dann verwertet werden müssen, als dass von der Stellung des AT zur Offenbarung aus-

gegangen und unter diesem Gesichtspunkt die Text- und Literargesch. des AT ins Auge gefasst wird.

3. Aus den angeführten Gründen habe ich mich ferner auch nicht entschliessen können, den oben dargebotenen Begriff der Einl. ins AT mit dem Ausdruck „Geschichte des AT" zu vertauschen, obgleich für denselben in früherer Zeit und hauptsächlich in unserm Jahrh. nicht wenige eingetreten sind und dadurch zugleich in gegeringerem oder stärkerem Grade auch eine Änderung der Methode der Darstellung unserer Disziplin befürwortet haben.

Denn erstens muss der Darsteller der Einl. ins AT, sobald er an ihre Stelle eine Geschichte des AT setzt, auf die Darlegung der richtigen Grundsätze der Auslegung des AT verzichten. Der geschichtl. Überblick über die hermeneutische Behandlung des AT, den er dann blos geben kann, vermag aber die Darstellung der richtig scheinenden Theorie der Auslegung nicht zu ersetzen. Ferner ist auch bei vielen von denen, welche die Auffassung unserer Disziplin als einer Gesch. der alttestl. Literatur gebilligt haben, der Gang der Darstellung unserer Disziplin im wesentlichen derselbe geblieben, so bei Rich. Simon, J. D. Michaelis (Rosenmüller 1, 146), Vatke, Kuenen, indem er nach Einl. Nr. 2 darauf verzichtete, die kritische Untersuchung in die hist. Erzählung selbst zu verflechten: gewiss kein günstiges Anzeichen der praktischen Brauchbarkeit der neuen Definition. Drittens diejenigen, welche, wie (Reuss beim NT seit 1842), Hupf. in dem angeführten Schriftchen 1844 und in TSK 1861, [Delitzsch] in Zeitschr. f. Prot. u. Kirche 1854, 133 ff., Fürst 1867 u. Reuss 1881. 90 die Darstellung in Form einer wirklich fortlaufenden Literaturgesch. gegeben wissen wollten und gegeben haben, lassen erkennen, dass diese Tendenz und Ausführung jetzt verfrüht ist und wahrscheinlich niemals richtig sein wird. Denn wenn gegen dieselbe auch einst nicht mehr das Bedenken gelten sollte, dass die Resultate der Literarkritik des AT zu wenig feststehen, als dass eine positive Geschichte der Literaturentwicklung der Hbr. vorgetragen werden könnte: so wird gegen dieselbe immer noch dies gelten, dass bei der neuen Darstellungsart entweder die Probleme der Literarkritik nicht allseitig im nötigen Zusammenhang beleuchtet werden können, oder die historische Form der Darstellung zu einer nur scheinbaren wird.

4. Über die bei der Erörterung des Begriffs der Einl. ins AT notwendig zugleich zu berührende Methode ihrer Darstellung wäre kaum noch weiter zu sprechen, wenn es nicht gälte, die und jene unrichtig scheinende Charakterisierung derselben zu beleuchten. Denn selbstverständlich ist ja allerdings ein Zweifaches. Erstlich muss bei der Darstellung der Einl. die beurteilende (kritische) Fähigkeit der menschlichen Seele zur Erfüllung der Urteilsverpflichtung, die dem Menschen auch gegenüber der religionsgeschichtlichen Überlieferung obliegt (Apostelg. 17, 11), angewendet werden. So-

dann muss die Aufsuchung der in Betracht kommenden Thatsachen gründlich sein, und die Beurteilung der einzelnen Argumente darf deren Tragweite weder überschätzen noch unterschätzen.

Aber eine Besprechung verlangen zwei frühere Bemerkungen zur Methode der Einleitungsdisziplin. Von den beiden Attributen „historisch-kritisch", durch welche in neuerer Zeit die Darstellung der Einl. oft gekennzeichnet wurde, ist das zweite nicht blos so verstanden worden, dass bei Herstellung einer solchen Einl. das Urteilsvermögen des Menschen (sein Verstand, seine Vernunft im richtigen formalen Sinne) gegenüber dem aufs AT bezüglichen Traditionsmaterial thätig sein müsse. Vielmehr ist das „kritisch" auch so gemeint worden (hauptsächlich von De Wette § 4), dass eine so charakterisierte Einl. auch den auf die Religionsgeschichte selbst bezüglichen Inhalt des AT beurteilen solle, und zwar mit der Vernunft in einem materialen Sinne derselben, nach welchem dieselbe eine mit angeborenen Axiomen und aus der nachbiblischen Geschichte entlehnten Erfahrungsgrundsätzen angefülltes Organ sein soll. Dies ist aber nicht die Aufgabe der Einl. ins AT, und einen solchen materialen Sinn des Wortes Vernunft giebt es auch nicht. — Auch der Satz De Wette's a. a. O.: „Es findet eine gleiche Verträglichkeit der hist.-krit. und der ideell-dogmatischen d. h. gläubigen Ansicht der Bibel, wie der Ansicht Christi als Menschensohnes und als Gottessohnes statt", muss, weil er auch in unsern Tagen einen mannichfachen Widerhall gefunden hat, ausdrücklich als unzutreffend erwiesen werden. Nämlich die Auffassung Christi als des Menschensohnes steht nicht neben seiner Auffassung als des Gottessohnes im NT separiert und koordiniert, sondern beide sind mit einander zu einer einheitlichen Anschauung des Heilandes in der neutestl. Darstellung verschmolzen und bei der Reproduktion der apostolischen Aussagen zu verschmelzen. Liegt aber jener Behauptung die Meinung zu Grunde, dass eine „hist.-krit." Betrachtung des AT als die wissenschaftliche ungestört neben der „religiösen" Würdigung des AT bestehen könne: so ist auch diese Meinung unhaltbar. Vielmehr ist das wahre Ziel der Einl. ins AT, wie jeder Disziplin der gesamten christl. Theologie, erst dann erreicht, wenn beide Arten der Betrachtung eine Einheit bilden, d. h. wenn die wissenschaftliche Erforschung des AT mit allen wahrhaft begründeten Forderungen des christl. Glaubens rechnet, und wenn die christl. Glaubensüberzeugung mit allen wahrhaft begründeten Ergebnissen jener Erforschung des AT in Harmonie getreten ist.

Erster Hauptteil.

Die Quellen und Schicksale des Textes des AT.

§. 3. Die Form der Handschriften des hbr. AT. — Von dem äusseren Aussehen der hbr. Manuskripte, dieser direkten Quellen des Textes[1]) des hbr. AT, soll deshalb zuerst gehandelt werden, weil nur unter Berücksichtigung der Hauptunterschiede, welche in dem äusseren Aussehen hbr. Handschriften hervortreten, die Gruppen verständlich werden, aus denen sich die Gesamtheit der Handschrr. des hbr. AT zusammensetzt. Die äussere Erscheinung der Abschriften des alttestl. Textes hing nämlich in erster Linie davon ab, ob dieselben für den Gebrauch des öffentlichen Gottesdienstes, oder nicht bestimmt waren. Darnach zerfallen diese Abschriften

1. in heilige oder synagogale.

Sie enthalten gesetzlicherweise blos die Tora, aber herkömmlicherweise jetzt auch das Buch Esther und oft auch die 4 andern Megilloth § 92, 4, seltener die aus den Nebiim ausgesonderten Perikopen (Strack, ZLT 1875, 594), und sie besitzen die Form der Rollen, indem neben eine Kolumne des Textes eine zweite und dritte etc. geschrieben, und dann die Schlusskolumne an einem Stab befestigt wird, sodass nach dem Aufrollen die Anfangskolumne am weitesten aussen liegt.

Als Rolle erscheint das Sepher (eig. Geglättetes = Schreibfläche) insbes. anschaulich, indem Hiob 31, 36 erklärt, dass er die von seinem Prozessgegner geschriebene Anklageschrift sich stolz als Turban umwickeln werde. Das Aufrollen (galal z. B. Jes. 34, 4) der Buchrolle (megillath sepher Ps. 40, 8) auf einen an der Endkolumne (Traktat Sopherim, herausgegeben von Joel Müller 1878, Cap. 2, 5 u. S. 35) befindlichen, resp. auf einen zweiten an der Anfangskolumne befindlichen Stab lässt sich nicht ausdrücklich aus dem AT nachweisen (E. A. Steglich, Skizzen über Schrift- und Bücherwesen der Hbr. etc. 1877, 7), ist aber als gewöhnlich vorhanden auch nicht zu bezweifeln, wie denn die griech.

[1]) Walther § 102—105: Omne instrumentum publicum in ea duntaxat lingua est authenticum, in qua originaliter scriptum ab eo, qui eius scribendi potestatem ac mandatum habet, ad id enim recurritur, quoties controversia oritur de versionibus etc.

Übersetzer des AT für מְגִלָּה auch κεφαλίς (das Kopfstück des säulenartig aus der Rolle hervorragenden Stabes) als Teil fürs Ganze gesetzt haben Esr. 6, 2 etc. (ἀναπτύξας τὸ βιβλίον kommt überdies zufällig gerade so bei Herodot 1, 125 vor, wie Lk. 4, 17). In solcher Rollenform wurde das israel. Gesetzbuch im 3. Jahrh. v. Chr. nach Alexandria gebracht, vgl. Th. Zahn, Gesch. des neutestl. Kanon 1, 1 (1888), 66[1]).

2. Die vier Vorlesungsschriften Hoheslied, Ruth, Klag., Pred. (also ausser Esther) und die Perikopen aus den Nebiim (meist) und die für den Privatgebrauch bestimmten Abschriften des AT im allgemeinen wurden, insoweit die Rollenform überhaupt in der Vervielfältigung von Literaturwerken ausser Gebrauch kam, auf neben einander gelegte und zusammengeheftete Blätter geschrieben, demnach in der seit dem vierten Jahrh. n. Chr. herrschend werdenden Faltenform, wenn ich diesen Ausdruck neu prägen darf, oder Lagenform der Schriftwerke.

Denn mehrere Jahrh. hindurch haben Rollenform und Faltenform neben einander bestanden[2]). Niederschriften in Rollenform und einzelne Blätter oder auch Blätterlagen von Pergament sind wahrsch. neben einander genannt in τὰ βιβλία, μάλιστα τὰς μεμβράνας 2 Tim. 4, 13, vgl. zur Erklärung hauptsächlich Birt 88. Auch auf den altchristl. Denkmälern, z. B. in Rom, sieht man neben einem beschriebenen volumen, also Rolle, auch Diptychen d. h. Schreibtafeln aus zwei Blättern (V. Schultze, Die Katakomben 1882, 210). Endlich nachdem etwa ein halbes Jahrtausend lang, vom 1. bis 6. nachchristl. Jahrh. die Rollenform und die Faltenform der Literaturniederschriften mit einander um die Vorherrschaft gestritten hatten,

---

[1]) Das Material solcher Rollen ist — früher — verschiedenartig zubereitetes Leder von reinen (zahmen, oder wilden) Tieren (Soph. 1, 1), z. B. rötlich gebeiztes Schafleder, oder weisses und auf der Haarseite lackiertes Leder (Herodot 5, 58: ἔτι καὶ τὸ κατ' ἐμὲ πολλοὶ τῶν βαρβάρων ἐς τοιαύτας διφθέρας γράφουσιν), aber jetzt gewöhnlich Pergament. Nach „Zwei alte Thora-Rollen aus Arab. u. Pal., beschrieben von S. Baer" 1870, 6 waren Gesetzesrollen auf weisses Schafleder geschrieben auch in der „uralten chinesischen Synagoge zu Kaifungfoo" und können Rabbaniten (Traditionsgläubigen) angehört haben, brauchen nicht von Qaräern (Schriftgläubigen) herzustammen. Überdies eine für den persönlichen Gebrauch geschriebene Esther-Rolle auf Papier habe ich selbst gesehen.

[2]) Als eine Rolle, deren einzelne Kolumnen durch je ein Siegel aneinander befestigt waren, ist das βιβλίον (Apok. 5, 1) gemeint, welches beschrieben war auf den nach innen zu gewickelten Flächen der Blätter (ἔσωθεν) und ebenso auf deren Rückseiten (ὄπισθεν). Letztere Schriftzüge vertraten doch wahrscheinlicher den σίλλυβος, titulus oder index, welcher an der geschlossenen Buchrolle den Titel und Verf. anzugeben pflegte (Birt, Das antike Buchwesen 1882, 66), als dass sie für die Namen der Zeugen des inwendig geschriebenen Dokumentes zu halten wären, wie diese bei Kontrakten allerdings sich auf der Rückseite des einen verschlossenen Exemplars zu schreiben pflegten. Das dort erwähnte Buch ist ja nicht als Schuldverschreibung gemeint, wie Seiss, Die Offenbarung, Bd. 1 (1884), 263 wollte.

trug letztere naturgemäss den Sieg davon. Teils musste ja gegenüber dem Papyrus das Pergament, nachdem dessen vorzügliche Bereitung unter Eumenes für die Herstellung der Pergamenischen Bibliothek erfunden worden war (Plin., Nat. hist. 13, 68 ff.), als die dauerhaftere Schreibfläche immermehr bevorzugt werden, — nicht etwa, weil es das Schreibmaterial der Armen, daher der religio pauperum gewesen wäre (geg. Birt 87. 107). Durch das Pergament musste die Rollenform zunächst bei grössern Literaturwerken zurückgedrängt werden; denn durch seine Starrheit und Schwere hat es gegen das Aufrollen vieler Kolumnen ein natürliches Veto eingelegt. Teils ferner war, so sehr auch beim Lesen der Rollen die rechte und die linke Hand sich in das Abwickeln und Aufwickeln teilten (Birt 18), trotzdem ein in Faltenform dargebotenes Literaturprodukt bequemer zu lesen. Deshalb hat auch bei der Herstellung wenigstens der nicht für die gottesdienstliche Vorlesung angefertigten Abschriften des hbr. AT schliesslich die bequemere Einrichtung des Buchs sich Geltung zu verschaffen gewusst. Überdies bestehen diese Handschrr. in Faltenform seltener auch aus Papier (z. B. ZLT. 1875, 597).

§ 4. Die Zahl der Handschriften des hbr. AT, welche, den erwähnten beiden Hauptarten in verschiedenen Proportionen angehörig, im Laufe der letzten beiden Jahrh. ans Licht der Öffentlichkeit gerückt worden sind, ist in die Tausende gestiegen.

Denn schon in der 2. Hälfte des 18. Jahrh. setzte Kennikott eine Vergleichung von „ultra 600 codices manuscriptos“ ins Werk (Dissertatio generalis § 162, ed. Bruns 1783, pag. 329). Darunter waren ungefähr — denn ich könnte mich beim Zusammenzählen einmal geirrt haben — Pentateuche oder Teile davon 84, Pentateuche und Haphtare [§ 92, 4] 17, Pent. u. Megilloth 6 etc.; ausserdem 10 Exemplare vom Machazor[1]). Ferner Joh. Bern. de-Rossi hat 1784 ff. noch ausserdem verglichen 479 + 110 [sic! Variae Lectiones etc., Proleg. CXXXV] + 73 + 63, also 725 Handschrr. Seitdem sind durch die Kataloge der wichtigsten Bibliotheken noch viele Manuskripte bekannt gemacht worden. Insbes. hat der zur Qaräerpartei der Juden gehörige Abr. Firkowitsch (geb. 1786) in Tschufut-Kale (Judenburg) auf der Halbinsel Krim viele Handschrr. oder Fragmente von solchen aus Südosteuropa und Vorderasien zusammengebracht. Bekannt wurde seine Sammlung seit 1839; er starb 1874. Zweitausend Nrn. waren es, wie er selbst in runder Zahl und mit Hinzurechnung auch der kleinsten Bruchstücke meinte, zunächst auffallend viele Lederrollen (Strack, ZLT. 1875, 594).

§ 5. Momente, nach denen keine Handschriften des hbr. AT aus dem grauen Altertum zu erwarten sind. — Um von noch älteren

---

[1]) Auch mit straffem Silbenschluss ausgesprochen: Machzor, מחזור, vom aram. u. neuhebr. חזר circumivit, also eig. Kreis, näml. der Perikopen, Lieder u. Gebete, die im Umlaufe eines gottesdienstlichen Jahres vorgetragen werden; entsprechend dem syr. ܚܘܕܪܐ, chûdrâ, kirchliches Jahresritual (Fürst, Gesch. des Karäertums 1 [1862], 138 etc.).

Keilschriften, die in den Euphrat- und Tigrisländer gefunden worden sind, zu schweigen (vgl. z. B. Bezold, Fortschritte der Keilschriftforschung 1889, 9), so stammen die auf Thontafeln eingeschriebenen Korrespondenzen von Machthabern jener Länder und Palästinas mit ägypt. Herrschern aus der Zeit vor der Rückwanderung Israels aus Ägypten (vgl. H. Zimmern, ZDPV. 1891, 133 ff.). Auch konnte das ägypt. Totenbuch nach Papyrusrollen aus der Zeit der 18.—20. Dynastie [ca. 1680 ff. v. Chr.] zusammengestellt werden durch Naville 1886, vgl. z. B. V. v. Strauss, der altägypt. Götterglaube 2 (1891), 269 ff. Aber während sogar auf Papyrus doch wenigstens kleine Teile des NT — bis jetzt — gefunden worden sind, musste wenigstens ein spezieller Umstand die Gefahr erzeugen, dass keine Handschriften des hbr. AT aus dem Altertum erhalten blieben.

1. Als ein solcher Umstand könnte nämlich auf den ersten Blick schon das in ungewöhnlichem Grad an Exilen und überhaupt Katastrophen reiche Nationalschicksal der Israeliten betrachtet werden zu müssen scheinen. Denn durch Nachstellungen können ja freilich weite Lücken in die Literaturen gerissen werden, wie z. B. in der Waldenserliteratur (z. B. Baumann, Deutsch-evang. Blätter 1891, 259). Aber religiöse Verfolgungen hatte Israel von Seiten der Assyrer, Chaldäer, Perser nicht sicher auszustehen[1]). Die von Antiochus Epiph. ausgehende Religionsbedrängnis der Juden richtete sich allerdings auch gegen deren heilige Bb. 1 Mk. 1, 56 f.; 3, 48; 2 Mk. 2, 14; Jos., Antt. 12, 5, 4. Indes diese Art des Volksschicksals könnte nicht einmal dies sicher veranlasst haben, dass in einer gewissen Zeit des Altertums nur eine ganz geringe Anzahl, im schlimmsten Falle die Einzahl von Abschriften des AT existiert hätte; sie könnte aber absolut nicht dies verschuldet haben, dass nicht wenigstens diese geringe Anzahl von Exemplaren des AT aus dem Altertum bis auf unsere Tage gekommen wäre.

---

[1]) Denn gegenüber 2. Kn. 17, 27 kann Tob. 1, 17—20; 2, 3 nicht schwer in die Wagschale fallen. Jes. 41, 18; 47, 6; 49, 9 etc. braucht nur von sozial-materialer Ausbeutung zu sprechen. Dn. 3 u. 6 steht wieder in fraglichem Verhältnis zur geschichtl. Wirklichkeit. Das Gleiche gilt von dem Wert des Reflexes, den das B. Esther aus der Perserzeit bieten will. Jedenfalls nicht als Wirkung religiöser Verfolgungen wäre es anzusehen, wenn nach der talmud. Bemerkung (Sukka 20 a) die Tora wirklich vergessen gewesen wäre (נשתכחה) aus Israel hinweg, als Esra aus Babel heraufkam und sie [wieder] begründete (חידה), und es handelt sich da nur um das Einreissen rel.-moral. Untreue gegen das Gesetz, nicht um das Verschwinden seines Textes, wie schon daraus hervorgeht, dass ebendasselbe in den parallelen Sätzen von der Zeit des Hillel und des Rab Chajja ausgesagt ist, während doch von diesen beiden Zeiten zweifellos ein Fehlen der Tora-Exemplare nicht ausgesagt werden sollte. Ferner schon angesichts der noch durch Artaxerxes Long. an Nehemia bewiesenen Liberalität wird die Tragweite dessen zweifelhaft, was Hekataios (Jos., c. Ap. 1, 22) erzählte, dass Juden „vielmals mit Koth beworfen worden seien von den pers. Königen und Satrapen".

2. Durch die Änderung der Konsonantenform könnte allerdings die Geringschätzung der im alten Schriftduktus gefertigten Exemplare herbeigeführt worden sein, aber schon wieder nicht durchaus durch die Einführung der Punktation, weil ja die Synagogenexemplare unpunktiert geblieben sind (g. Vatke 119), und ebenso wenig absolut durch die massoretische Bearbeitung des Textes, da ja vormassor. Handschrr. gemäss der Massora hätten korrigiert werden können, und da die Massora nicht (vgl. §. 12) zur Alleinherrschaft bei der Fortpflanzung des Textes gelangt ist. Dies geg. Häv. 1, 1, 23; Keil § 170; Le Savoureux, Études sur l'ancien Test. 1887, 59, der vergeblich daran erinnert, dass unter Othmân die Exemplare des Qor'ân vernichtet worden seien, nachdem eine neue Rezension desselben hergestellt gewesen sei.

3. Hauptsächlich aber ist folgendes zu beachten. Um abgenützte hl. Bb. vor Verunglimpfung durch die Ungläubigen zu schützen, hat man in der Judenschaft die Sitte eingeführt, „Mottenzerfressenes von Schriften (מִקֵּק סְפָרִים) und von ihren Einhüllungen, soviel auch immer davon vorhanden war, aufzubewahren, um es zu verbergen" (לגנזן; Schabbath 9, 6), oder, wie es anderwärts heisst, jedes abgenützte Exemplar der Tora zu verbergen an der Seite eines [begrabenen] weisen Talmudisten, allerdings eingeschlossen in einem thönernen Gefässe (בכלי חרש), damit sie Bestand haben viele Jahre (Megilla 26ᵇ). Zur bequemeren Befolgung dieser und anderer Talmudstellen (Schabbath 103ᵇ etc.; auch Soph. 1, 10; 5, 14) hat man später in oder an den Synagogen einen Platz bestimmt, in welchem auch die Privatleute alle zerrissenen und sonstwie verstümmelten hl. Bb. oder auch einzelne Bruchstücke derselben (oftmals, nachdem zur Verhütung ferneren Gebrauches die Blätter zerschnitten worden sind; ZLT. 1875, 600) zur Verbergung (Genîza) bringen, und welcher daher selbst den Namen Genîza bekommen hat. Ihr Inhalt wird von Zeit zu Zeit in eine Grube, oder einen Brunnen, wie de-Rossi sagte (Strack, Prolegomena critica ad Vetus Test. 1873, 42) oder auf den Friedhof geschafft (Benjamin v. Tudela bei Strack, ZLT. 1875, 592). Wie die rabbanitischen und qaräischen Juden, haben einen Verbergungsplatz der alten Handschrr. auch die Samaritaner :מטמרה; samaritanisch: tamar = verbergen.

§ 6. Kennzeichen der Alterttümlichkeit hbr. Handschriften sind mit absoluter Sicherheit weder das äusserliche Aussehen der Schreibmaterialien, noch die Zeitangaben, die in den Schreiberzusätzen der Abschriften sich finden, wie auch nicht eigentümliche Formeln, die darin angewendet sind, noch der wechselnde Gesamtcharakter des Schreibduktus, oder irgendwelche akzessorische Variation und Ausstattung der Konsonanten, noch endlich das Verhältnis der Textge-

stalt des betreffenden Manuskripts zur Massora und zu den Versionen. Der Ort, oder die Partei, von denen die betreffende Handschrift ausgegangen ist, lassen sich von einem oder dem andern der Gesichtspunkte aus, unter denen im folgenden die hbr. Handschrr. betrachtet werden sollen, mit etwas grösserer Gewissheit bestimmen.

1. Die Rollenform ist ja meist (bei der Tora ganz) geblieben bei den im Gottesdienst verwendeten Abschriften. Ferner auf Leder wurde auch noch im Mittelalter, ja wird noch jetzt geschrieben (ZLT. 1875, 595). Allerdings nicht in den Lederrollen, aber in mehreren Pergamentrollen fand Strack Verstrennungspunkte (601). Ferner die Zubereitungsart des Pergaments ist ein Kennzeichen von Altertümlichkeit, weil in älterer Zeit das Pergament nur auf einer Seite vollständig geglättet wurde (597). Wie wenig aber wiederum aus dem „membranae flavus color", oder aus dem Überziehen mit anderer Tinte zu erschliessen ist, haben sattsam Tychsen, Tentamen 284 ff. 292—294; Befreytes Tentamen 32 und Schnurrer, De codicum hbr. V. T. manuscriptorum aetate etc. 34 betont; vgl. auch Strack, ZLT. 1875, 592; Chwolson, Corpus Inscr. Hbr. 1882, 512. Mehr Zuversicht zur Beweiskraft von membrana antiqua, flava, crassa etc. meinte de-Rossi besitzen zu dürfen (Variae lectiones etc. XV).

2. Die Zeitangaben, die über das Herstellungsjahr vieler Manuskripte in deren Unterschriften stehen, enthalten Irrtümer, oder Verdunkelungen, z. B. wegen Nichtangabe der Ära, oder sogar Täuschungen. Dies alles ist nachgewiesen z. B. von Schnurrer 5—19; Tychsen, Beurteilung der Jahrzahlen in den hbr.-bibl. Handschrr. 1786, 40: „Es ist leichter das Alter des B. Hiob, als aus den Jahrzahlen mancher hbr.-bibl. Handschrr. ihr Alter zu bestimmen;" Strack, ZLT. 597 f., ferner in A. Firkowitsch und s. Entdeckungen" 1876 und gegenüber Chwolsons Corp. Inscr. Hbr. 1882 wieder Strack im LCB. 1883, 878. Optimistischer urteilte auch darüber de-Rossi XIII s. Aber doch giebt es Zeitangaben, für deren Bezweifelung keine Gründe vorliegen, wie z. B. beim babyl. Prophetenkodex das Jahr 1228 Aerae Seleucidarum. Ferner die Nennung der Hersteller einer Handschrift giebt ebenfalls eine nur wenig weit reichende Direktive, da trotz der Bemühungen von Wolf (Bibl. Hbr. 2, 537) u. A. die Zeitreihe dieser Handschriftenverfertiger nicht stets sicher festgestellt werden kann (Schnurrer 19—21). Freilich ganz wertlos sind diese Namensnennungen nicht (Strack 597). Eben dasselbe gilt von gewissen Schreiberformeln, insoweit deren Aufkommen datiert werden kann. Überdies ist die späte Ansetzung gewisser Segenssprüche bei Zunz, Zur Gesch. u. Lit. 1845, 207 etc. mit triftigen Gründen bestritten worden durch Chwolson, Corp. Inscr. Hbr. 431 ff.

3. Was die Form der Konsonanten anlangt, so werden in den Synagogenrollen von den Juden selbst zwei Hauptarten des Schriftduktus unterschieden: a) der Tam ksaf תם כתב, welche Wortstellung (z. B. bei Tychsen, Tentamen 263; Gesenius, Geschichte der hbr. Spr. u. Schr. 1815, § 46, 3, im Unterschiede von De W. § 143) überdies richtig jüdisch-deutsch ist. In dieser Schriftart walten

die geraden Züge, die rechten Winkel und die spitzen Ecken vor (s. die Tafel vor Tychsens Tentamen). b) Der Welsch ksaf, וועלש כתב mit mehr geschwungenen Linien, schiefen Winkeln und abgerundeten Ecken. Jener herrschte einst in deutschen und polnischen Synagogenrollen, dieser in spanischen (und italienischen, vgl. Tychsen, Tent. 313). Für die Bestimmung des Alters von Rollen mit Tamschrift bietet diese aber sogar dann blos einen Terminus a quo, wenn diese Schriftart von einem Enkel Raschi's Namens Tam, also im 12. Jahrh., ihr Gepräge bekommen hat, was allerdings bei Vergleichung von Tam-Tephillin und Rasche-ksaf (Tychsen, Tent. 267) natürlicher erscheint, als dass man z. B. mit Häv. § 50 annimmt, Tam ksaf sei aus כתיבה תמה (Schabbath 103[b]) d. h. fehlerlose Schreibart umgebildet. Auch die Alphabete der aussersynagogalen Handschriften sind schon früher (z. B. Schnurrer 21—26; De Rossi, XIX s.) in zwei Hauptklassen verteilt worden, nur dass man noch eine zwischen beiden vermittelnde Gruppe anzunehmen pflegte, und auch meine eigene Vergleichung der in neueren Zeiten veröffentlichten Abbildungen von hebräischen Buchstaben[1]) hat mich immer wieder zu dem Resultat geführt, dass nur zwei wesentliche Typen aus allen Einzelbildern hervortreten. Bei dem einen haben die Buchstaben in der Hauptsache starke, gerade Striche, stehen ziemlich ganz vertikal, haben viel Spitzen am Anfange und Ende der oberen Striche; bei dem andern sind viele Buchstabenteile gewundener, ist ihre Stellung von links oben nach rechts unten weniger oder mehr geneigt, und sind die oberen Zacken so gut wie ganz verschwunden. Dass nun diese zwei Haupttypen im Verlaufe der Jahrh. einander abgelöst haben, lässt sich — mit einer nachher zu besprechenden Einschränkung — behaupten.

Denn die erwähnten beiden oberen Spitzen z. B. beim Daleth (vgl. CIH. 66. 118 f. 137. 145) stammen her von der älteren Form der aramäischen Schrift (vgl. z. B. die babyl. Thongefässe in der Schrifttafel zum CIH., Col. 53) und finden sich im ganzen nur bis ins 12. Jahrh., z. B. auch

[1]) Vgl. die Tafel zu Hupfelds Grammatik 1841, die von Jul. Euting zu Bickell-Curtiss' Outlines 1876 und insbesondere die von demselben Gelehrten zu Chwolsons CIH. gelieferte, welche 139 Kolumnen enthält; — ferner den Babylon. Prophetencodex; die Proben von Reuchlins Codex, welche Merx 1882 der Orientalistenversammlung dargeboten hat, und andere; die Probe vom Cod. Erfurt. 3. in Stades Gesch. Isr.; die Abdrücke der Londoner Palaeographical Society 1875—83 (dem VII. Heft 1882 ist auch eine Schrifttafel durch Euting beigegeben); Neubauers Facsimiles of Hebrew Manuscripts with Transcriptions (Oxford 1886); das Facsimile in Wickes Treatise on the accentuation etc. 1887; auch Neubauer in Studia biblica etc. Oxford. 1891.

in den Papyri aus Fajjum (CIH., Col. 97) und in einer Vatikanischen Handschrift des Siphra von 1073 (Lond. Pal. Soc., Platte XC). Auch das Jahr 900 bildet — unter der nämlichen Einschränkung — eine Epoche z. B. in Bezug auf das Samekh, welches vorher unten spitz, nachher unten mehr rund erscheint. Vgl. über ca. 900 und 1200 als relative Grenzscheiden in der Ausgestaltung der aram.-hebr. Schrift weiter CIH., 184 f. 251. 327. 377. 402. Auch insbesondere das He hatte nur bis etwas nach 900 meist einen gleich langen linken Schaft, wie das Cheth, sodass sich jenes nur durch einen nach links vorspringenden oberen Querbalken von diesem unterschied (CIH. 199)[1].

4. Die das konsonantische Aussehen eines MS stark beeinflussenden Tagin, kronenartige Strichlein gewöhnlich über שעטנזגץ, sind ihrem Ursprung nach wahrscheinlicher systematische Ausgestaltungen von Spitzen, die an den alten Formen (einzelner) der genannten Buchstaben nach oben ragten, als rein willkürlich ersonnene Mittel zur Verzierung oder zur Hervorhebung der mit ihnen versehenen Wörter: man vergleiche die obere Spitze des Gimel auf babyl. Thongefässen, auf palmyren. Inschriften und denen von Gezer, ferner die des Zajin auf bab. Thongef., die des Teth in ägypt.-aram. Inschriften etc. Jedenfalls sind solche obere Striche schon im Talmud an mehreren Stellen erwähnt, vgl. Bargès, Sepher hatagin 1866 und Müller, Sopherim 131 f. Die Setzung solcher Strichlein ist aber in nicht wenigen Pentateuchen ganz unterlassen — solche sind jedenfalls nicht ganz jung (Baer, Zwei alte Thora-Rollen 7) —, in anderen wenigstens abnorm: es giebt Unterschiede betreffs ihrer Gestalt (Tychsen 263. 265) und betreffs der Anzahl der Buchstaben, die mit ihnen versehen werden (Baer, 9. 13; Strack, ZLT. 596. 601). Aber dass diese Differenzen

---

[1]) Die oben erwähnte Haupteinschränkung der soeben ausgesprochenen Bemerkungen über die zeitliche Entwickelung der aram.-hebr. Schrift besteht darin, dass die erwähnten und andere Merkmale des älteren Haupttypus dieser Schrift in den östlicheren Gegenden (auch in Spanien?) eine hervorragend zähe Lebenskraft aufzuweisen scheinen. Denn das zweifach nach oben gezackte Daleth und das unten spitze Samekh zeigt sich auch in einer von 1484 datierten Handschrift aus Jemen (CIH., Col. 137); das spitze Samekh auch in einer Handschrift aus Aden von 1316, einer aus China von 1446 und einer aus Sepharad d. h. Spanien von 1363. Wenn daher bei einem hebr. MS. zunächst an den erwähnten charakteristischen Konsonanten sich erkennen lässt, in welche grössere Periode der Entwickelung der aram.-hebr. Schrift seine Herstellung fällt: so ist auch dieses Urteil noch von der Kenntnis des Herstellungsortes und der Zeitintervalle abhängig, welche speziell an diesem Orte für den Eintritt der grossen Phasen des Schriftduktus gelten. Chwolsons Schätzung eines solchen Zeitintervalles (CIH. 402), dass man nämlich in der Krim während des XV. Jahrh. nicht fast genau so geschrieben haben könne, wie man z. B. in Italien im VIII. oder IX. geschrieben hat, bleibt unsicher. Der Herkunftsort aber kann aus der Schriftart allein nicht festgestellt werden. Denn die ursprüngliche Form der Buchstaben hat überall allmählich ungefähr ebendieselben natürlichen Wandlungen durchschritten. Folglich können Proben von den gleichen Entwickelungsphasen aus den verschiedensten Bezirken der jüd. Diaspora uns entgegentreten, wie auch wirklich z. B. Formen, die den nabatäischen ganz ähnlich sind, auch in Italien gefunden wurden (CIH. 148).

genau nach Zeit und Ort gewechselt haben, kann abermals nicht behauptet werden.

Ebendasselbe gilt von der Verschiedenheit z. B. der Literae dilatabiles, zu denen im Codex Reuchlin. ausser den bekannten fünf noch ב, כ, ם und ר gehören (Lond. Pal. Soc., Platte LXXVII), ferner von dem Wechsel der Literae majusculae und minusculae (Tychsen 291 ff.), den Buchstabenzusammenziehungen (Eichhorn II, 484 ff.), den in MSS. noch seltenen Abbreviaturen (Schnurrer 22; CIH. 449 ff.), der Verschiedenheit der Zwischenräume (Tychsen 272 ff.), der Anordnung der poetischen Abschnitte (294 ff.; Schnurrer 34; Strack 596. 603 betreffs Gen. 49, 8. 14), überhaupt der Kolumnen- und Zeilenanfänge (Strack 601—604), der abweichenden Bücherordnung (Tychsen 298 f. etc.) hauptsächlich in spanischen und deutschen Handschriften.

Weiterhin kann daraus, dass die zu den Konsonanten hinzutretenden Lautzeichen (Punktation) erst später, weil mit anderer Tinte geschrieben sind, nicht erschlossen werden, dass die Konsonanten des betreffenden Manuskripts vor dem Aufkommen der Punktation geschrieben gewesen seien; denn die Konsonanten und die Punkte pflegen überhaupt nicht von der gleichen Person, sondern jene vom Sopher und diese vom Naqdan geschrieben zu werden (Schnurrer 30 f.; Baer et Strack, Diqduqe etc. 1879, XXXVI), wurden aber jedenfalls zu verschiedener Zeit hergestellt (Eichhorn II, 524 ff.). Aber durch Unterschiede der Punktation scheint allerdings Zeit und Ort von Handschriften einigermassen abgegrenzt zu werden. Denn bei Codices mit der gewöhnlichen Punktation besitzen die älteren eben dasselbe Zeichen für Qames chatuph, wie für Chateph-Qames. Beispiele aus dem Codex Reuchlinianus stehen bei Baer, Jer. 1890, VIII. Ferner im Cod. Erfurt. III., der nach den oben erwähnten konsonantischen Kennzeichen der Altertümlichkeit (vgl. das He!) zu den relativ alten Codices gehört, liest man z. B. חֲרַשֵׁיכֶם Jes. 1, 14. Sodann die Handschriften mit der superlinearen Punktation, von denen Verzeichnisse bei Strack ZLT. 605—607 und Merx, Chrestomathia [illegible]umica 1888, XV s. gefunden werden, können nach den Hauptmod[illegible]en dieser Punktation (Strack bei Baer-Del., Jobus 1875, V; [illegible]ccent. 146. Merx, XI s.; Buhl, Kanon und Text des AT 1891, [illegible]tere und zerteilt werden (Merx, XII); freilich die Zeitg[illegible] Gebr[illegible] des einfacheren und des zusammengesetzteren [illegible]oser tation stehen nicht absolut fest. Auch der [illegible] perlinearer Punktation ausgestatteten Manus[illegible] denn dieselbe wird nur mit wenig Recht [illegible] sie einerseits bei den jüdischen Gelehrten [illegible] herrschaft besass (Wickes 144 f.) und and[illegible] loniens, hauptsächlich in Handschriften [illegible] mehr noch, als in Texten des AT, in Ta[illegible] bei Strack, ZLT. 607).

5. Endlich kann die Beziehung [illegible] — Synagogenrollen haben überhaupt [illegible] nicht sicher zur Schätzung des Alter[illegible] Denn a) die Abwesenheit von

schrift kein vormassoretisches Alter vindizieren. Denn wie die Punkte, so wurde auch die Massora erst hinterher und oft durch eine besondere Person zu den Konsonanten hinzugefügt (Eichh. II, 546 f.), konnte daher auch aus irgendwelchem Anlasse später weggelassen werden. Diese allgemeine Möglichkeit ist nachweisbar auch zur Thatsache geworden, indem in Codices nicht blos breiter Raum für die Massora gelassen, sondern sogar Linien zu ihrer Niederschrift gezogen sind, diese aber doch später unterblieb (Schnurrer 28—30 etc.). Folglich kann ein der Massora entbehrender Codex auch nach der Zeit entstanden sein, seit welcher die Codices mit massoretischen Randbemerkungen versehen zu werden pflegten. — b) Auch Abweichung einer Handschrift von der Massora gewährleistet nicht das hohe Alter der betreffenden Handschrift. Denn erstens war die Mass., auch nachdem sie ungefähr ihren jetzt bekannten Umfang erlangt hatte, nicht eine absolut in sich zusammenstimmende Grösse geworden. Verletzung eines ihrer Sätze bezeugt also schon aus diesem Grunde noch nicht die Nichtexistenz dieses Satzes. Zweitens so wenig die hauptsächlich im Traktat Sopherim zusammengestellten Regeln für das Abschreiben der Synagogenrollen stets eine unbedingte Befolgung gefunden haben, ebenso wenig ausnahmslos war auch bei den Verfertigern der Handschriften (insbesondere der privaten) die Fähigkeit oder das Bestreben vorhanden, auch nur die einheitlichen Massoravorschriften zu beobachten[1]).

§ 7. Die ältesten unter den vorhandenen Handschriften des hbr. AT. — Wenn auch von denjenigen Manuskripten abgesehen wird, deren Prioritätsanspruch entweder ganz nichtig oder doch zu bestreiten ist, so scheint es doch nicht zweifelhaft sein zu können, dass die Reihe der noch existirenden Codices bis ins zehnte Jahrh. n. Chr. zurückreicht.

1. Durch den gewinnvollen Verkauf von angeblichen moabitischen Altertümern scheint derjenige zu einer Täuchung verlockt worden zu sein, welcher die vom Buchhändler Schapira aus Jerusalem nach Europa gebrachte Handschrift in althebräischen Buchstaben fertigte, vgl. gegen ihre Ächtheit bei Guthe, Fragmente einer Lederhandschrift 1883. Ein gleiches Urteil ist über die Lederrollen mit seltsamer Quadratschrift zu fällen, die auf der Insel Rhodus gefunden worden sein sollen und von Tiflis nach Petersburg verkauft worden sind; vgl. Delitzsch in Baers Ausgabe der Quinque volumina 1886, VI—VIII. Ferner die Altersangaben vieler MSS., welche durch Firkowitsch (§ 4) gesammelt worden sind, müssen ausser Betracht gelassen werden, weil Firkowitsch nachweislich

[1]) Bedarf es ausdrücklicher Beweise, so sind solche in § 9 gegen Ende und 12, 2 geboten. Vor allem halte man sich auch die Thatsache immer gegenwärtig, dass auch in ausserbiblischen Schriften der Juden, welche ihnen gleichfalls autoritativ waren, wie in dem uns hier besonders naheliegenden Traktat Sopherim, es eine auffallend grosse Verschiedenheit der handschriftlichen Bezeugung giebt. Auch dem „heiligen Talmud" ist in Bezug auf Textveränderung in reichlichem Masse dasselbe geschehen, wie profanen Büchern, vgl. Margolis, Commentarius Isaacidis [Raschi] quatenus ad textum Talmudis investigandum adhiberi possit 1891, 7.

Epigraphe verändert oder sogar hinzugesetzt hat, wie z. B. bei dem Kodex der Prophetae posteriores, der nach seinem Epigraph aus dem 3. christl. Jahrh. stammen soll, oder bei denen, die ins Jahr 790, resp. 796 n. Chr. gesetzt sind (Strack, Diqduqe 1879, XXIX s. XXXIV. XXXVI).

2. Der Cambridger Kodex Nr. 12 ist nach Schiller-Szinessy's Catalogue of the Hebrew manuscripts in Cambridge 1876, 12 datiert vom 7. Adar 616 = 18. Febr. 856 (vgl. über die Ära z. B. Ges.-Kautzsch, Gram.[25], 26). Aber die Fraglichkeit dieser Zeitangabe ist diskutiert worden von Wickes, Accent. 1887, IX sowie A. Neubauer, Studia biblica et eccles. Oxf. 1891, 27 ff., und das Epigraph ist „a manifest fabrication" nach Wright, Introd.[2] 20. — In das Jahr 827 nach der Zerstörung des 2. Tempels, also 895 n. Chr. ist ein MS. der Propheten gesetzt, das sich in der Synagoge der Qaräer zu Kairo befindet; siehe den Epigraph in Jakob Sappirs Reisebericht ספר אבן Bd. 1 (Lyck 1866), Bl. 7[b]. Merx hat auf seiner Orientreise 1891 die von Sappir gegebene Kopie des Epigraphs richtig gefunden, wie er mir mitgeteilt hat; aber seine Beobachtungen bieten keine entscheidenden Instanzen gegenüber den durch Baer, Wickes und Neubauer a. a. O. ausgesprochenen Zweifeln. — Der Kodex des ganzen AT, welchen Aharon ben Moscheh ben Ascher geschrieben hat, würde in die 1. Hälfte des 10. Jahrh. gehören, wenn sich seine jetzige Existenz erweisen liesse. Denn eine Ansicht dieses Aharon aus Tiberias (Strack, Diqd. IX ss.), dessen Qaräertum doch wohl nicht mit Recht z. B. durch Fürst in seiner Geschichte des Karäertums 1 (1862), 114 f. und von Grätz in seiner MGWJ. 1885, 97 ff.; 1887, 491—493 behauptet worden ist, wurde schon von dem 942 verstorbenen Saadia Gaon bekämpft (Strack, Diqd. XI). Aber das von diesem Aharon mit Vokalen, Accenten und Massora versehene MS., welches von Maimonides (1135—1204) als in Ägypten befindlich erwähnt wurde und jetzt nach Sappirs Reisebericht (Blatt 12[b]) sich in der Synagoge zu Aleppo befände, ist nicht in Übereinstimmung mit den Regeln über Methegsetzung und Scriptio plena etc., welche als diejenigen Aharons bekannt sind. Vgl. Wickes, Accent. VII—IX, welchem Buche auch ein Facsimile von Gen. 26, 34 ff. beigegeben ist. De Lagarde in den Nachr. d. Gött. G. d. Wiss. 1890, S. 16 meinte, nach Ausweis des Schriftduktus den Kodex dem 14. Jahrh. zuweisen zu können.

3. Kein Grund zur Beanstandung seines Altersanspruchs scheint bei dem Codex prophetarum posteriorum vorzuliegen, der seine Vollendung ins Jahr 1228 Aerae Seleucidarum, die vom Herbste 312 v. Chr. lief, also ins Jahr 916/17 setzt. Sein Pergament ist nur auf der einen Seite geglättet (Strack, ZLT. 1875, 597, Anm. 1), und seine Konsonanten haben noch die oberen Zacken etc. (§ 6, 3); ein Gegengrund liegt nicht darin, dass er die ausgebildetere Art der superlinearen Punktation (§ 6, 4) besitzt. Er befindet sich jetzt in der Kaiserl. Bibliothek zu Petersburg und ist photolithographisch vervielfältigt worden unter der Aufsicht von Strack: Prophetarum posteriorum codex Babylonicus Petropolitanus 1876, woraus schon

1875 separat erschienen waren Hosea et Joel (Leipzig bei Hinrichs); der Anfang des Jesaja in Chwolsons CIH., Schriftprobe 103 und in Stades Gesch. Israels.

In das 10. Jahrh. scheinen mit Sicherheit auch Handschriftenteile gesetzt zu werden, die neuerdings aus Kairo und aus der Nähe von Bagdad nach London verkauft worden sind, vgl. Reinhard Hörning, British Museum Karaite MSS. 1889.

Eine Handschrift des ganzen AT, die früher zu Odessa war und jetzt sich in der Kaiserl. Bibliothek zu Petersburg befindet, ist nach ihrem ersten Epigraph (Strack, Diqd. XXIV, Anm. 27) zwischen 1008 und 1010 geschrieben. Wickes freilich meint, auf Grund eigener Besichtigung dieses Codex behaupten zu können (Accent., p. IX, Note 12), dass derselbe viel jünger sei.

Das älteste in Deutschland befindliche MS. ist wahrscheinlich der Codex Reuchlinianus der prophetae priores et posteriores, jetzt zu Karlsruhe. Er datiert sich vom Jahre 1038 seit der Zerstörung des 2. Tempels = 1105—1106, wie auf der Platte LXXVII der Lond. Palaeogr. Soc. und im CIH., Kol. 119 steht, weshalb anderwärts teils 1105 (z. B. auf dem Faksimile zu Stades Gesch. Israels und in Merx, Chrest. targ. X) und teils 1106 (z. B. de-Rossi, Prol. LXVII) angegeben wird.

Zu den alten Handschriften nach Konsonantentypus und Punktationsgewohnheiten (§ 6, 4) gehört auch der Codex Erfurtensis Nr. 3, der gegenwärtig in der Kgl. Bibliothek zu Berlin aufbewahrt wird; vgl. ein Faksimile in Stades Gesch. Israels.

§ 8. Übergang zu andern formalen Gründen für die Güte der Handschriften des hbr. AT (Mustercodices). — Erregt nun der Abstand von weit mehr als tausend Jahren, der zwischen den noch vorhandenen ältesten Dokumenten des hbr. AT und dessen ursprünglichen Niederschriften klafft, ein lebhaftes Bedenken: so mangelt es doch nicht an Umständen, welche diesem Bedenken seinen erschreckenden Charakter nehmen können. Denn 1. besteht die abstrakte Möglichkeit, an welche schon Kennikott erinnerte (vgl. bei Tychsen, Tent. 301), dass ein älterer Textzeuge, welcher selbst für uns untergegangen ist, doch in einem spät geschriebenen Kodex reproduziert worden sein und so uns wenigstens mittelbar vorliegen kann. — 2. Sodann kann das relativ hohe Alter jener Handschriften auch aus positiven Gründen deren Güte involvieren. Solche Gründe werden allerdings nicht direkt in den Umständen zu suchen sein, worauf früher die „Bonitas Manuscriptorum“ gestützt wurde. Z. B.

die Form der MSS. bedingt nur in sehr geringem Grade deren Vorzüglichkeit, obgleich allerdings die für den gottesdienstlichen Gebrauch hergestellten Rollen verhältnismässig wenig (Strack, Proleg. 34) Flüchtigkeitsfehler aufweisen, wie ja unter den Privathandschriften diejenigen freier von Versehen zu sein pflegen, welche für angesehene Personen bestimmt sind (Wolf, Bibl. Hebr. 2, 328). Man wird sich auch nicht auf den Vorzug berufen dürfen, der den סִפְרֵי אַסְפַּמְיָא oder ס׳ סְפָרַד (codices hispanici) früher zugeschrieben wurde, z. B. von Elias Levita in s. Mass. ha-massoreth 251. Denn dieser Vorzug gründete sich auf die Übereinstimmung dieser MSS. mit der Massora (vgl. z. B. Tychs., Tent. 303). Also die Betonung dieses Vorzugs nimmt das Urteil über den Wert der Massora voraus. Deshalb kann an diesem Punkte der Darstellung die Güte der Handschriften ebenso wenig in ihrer Abweichung von der Massora (Eichh. 1, 379) oder ihrer Übereinstimmung mit den alten Übersetzungen (de-Rossi, Proleg. XVIII) gesucht werden; denn auch durch letzteres würde der erst noch zu führenden Untersuchung vorgegriffen. — 3. Allein es giebt in der That ausser dem Alter noch andere formelle Momente, welche bei der Beurteilung des Wertes der Handschriften des hbr. AT nicht von vornherein ausser Augen gelassen werden dürfen. Diese Momente sind zunächst die Existenz von Musterhandschriften und sodann die ideelle Beziehung, welche zwischen den Handschriften des hbr. AT und der Judenschaft bestand, und die aus dieser Beziehung hervorgehenden Bemühungen, welche von dieser Judenschaft auf die Pflege des alttestl. Textes verwendet worden sind.

Denn erstens können die erwähnten wahrscheinlich ältesten unter den vorhandenen MSS. einen weit über ihr Zeitalter zurückreichenden Text schon insofern repräsentieren, als sie möglicherweise Nachahmungen der einen oder andern von den berühmten Handschriften bilden, die von älteren jüdischen Schriftstellern häufig erwähnt werden. Von solchen Mustercodices hat Elias Levita, Mass. (Semler 249 ff.) folgende angeführt: der Pentateuch Sinai, der betreffs der Setzung von Accenten ausgezeichnet war; der Pent. von Jericho, der hinsichtlich der Vokalbuchstaben eine Auktorität bildete; das Buch חללי oder auch הלאלי geschrieben, nach einem Hillel, und nicht nach Hilla, dem späteren Namen Babylons, benannt, weil dann חללי zu erwarten wäre, und weil es im Gegenteil neben סדרי בבל genannt wird. Dieses Buch Hilleli wurde für 900jährig gehalten durch den Verfasser der Juchasin (1502). Daran reihte El. Lev. den ירושלמי: vielleicht der Kodex, welchen jener Aharon ben Moscheh ben Ascher (§ 7, 2) mit Vokalen etc. versehen hatte, und welcher eine Zeit lang in Jerusalem gewesen ist. Vgl. weiter z. B. Löscher, De causis Linguae Ebr. 1706, 286; Tychsen, Tent. 149 s. 243 ss.; Befreyetes Tent.

76 f. 86 f.; de-Rossi XXIII s.; Biesenthal et Leberecht im Anhang zu ihrer Ausgabe von Qimchi's Wurzelbuch 1847, XXVII s. L s.; Fürst, Gesch. des Karäertums 1, 22; Strack, Proleg. 14 ff.; Pick über „Lost Hebrew Manuscripts" im Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis 1882, 122—127. Was sodann die ideelle Beziehung und die praktischen Bemühungen, deren oben S. 26 in zweiter Reihe Erwähnung gethan worden ist, anlangt, so dürfte es nur der historischen Gerechtigkeit entsprechen, wenn durch Feststellung ihres Masses, ihres eigenen Bestrebens und ihres geschichtlich nachweisbaren Ansehens zuerst positiv ihre Tragweite abgewogen wird, ehe etwaige negative Anzeichen ihres unvollkommenen realen Erfolges zur Erörterung gelangen.

§ 9. Die ideelle Beziehung der Verfertiger der Handschriften des hbr. AT zu diesem. — 1. Auch dann, wenn diese Beziehung genau derjenigen gleich gewesen wäre, welche die Abschreiber anderer „heiliger Bücher des Ostens" und insbesondere der Christentumsurkunde mit diesen Religionsschriften verknüpft hat, würde sie bei der Beurteilung der Güte der MSS. des hebr. AT als ein Moment in Betracht kommen. Allerdings würde dann zugleich das angenommen werden müssen, dass diese ideelle Beziehung nur eben denselben relativen Einfluss auf die Textgestalt des hebr. AT ausgeübt haben könne, über welchen hinaus auch der Christenstand der Verfertiger von Handschriften des NT nicht auf die Bewahrung des ursprünglichen Wortlautes der Christentumsurkunde gewirkt hat. Indes das psychologische Verhältnis der jüd. Hersteller von Handschriften des hebr. AT zu diesem war nicht in allen Punkten eben dasselbe, wie dasjenige, welches zwischen christl. Abschreibern des NT und diesem gewaltet hat. Dies lässt sich nicht so begründen, wie man auch noch neuerdings gemeint hat, aber der Blick auf die Vorschriften, durch welche die Herstellung wenigstens des im Gottesdienst vorzulesenden Teiles vom AT geregelt werden sollte, veranlasst zu diesem Urteil[1]).

[1]) Es hiesse dem AT Unrecht thun, wenn man in Stellen, wie Dt. 17, 18 f.; Jos. 1, 8; Ps. 1, 2; 2 Chr. 17, 9, und in der Erwähnung von „Geschlechtern von Schreibern" 1 Chr. 2, 55 die Mahnung ausgeprägt finden wollte, dass Sorge für die Bewahrung der Worte der hl. Schrift zu tragen sei. Ferner sprach allerdings Jos., c. Ap. 2, 18 seinen Volksgenossen eine genaue Kenntnis der Gesetze zu, indem er versicherte, dieselben dürften wohl leichter jedes Gesetz aussprechen können, als den eigenen Namen; denn indem sie sogleich vom Beginn der Auffassungsfähigkeit an die Gesetze auswendig lerneten, so besässen sie dieselben als ihren Seelen gleichsam eingegraben. Aber auf einen wie grossen Teil des AT diese genaue Kenntnis sich erstreckte, ist nicht sicher, während es gewiss ist, dass auch das Auswendigwissen von Texten nicht vor deren unwillkürlicher Abänderung schützt, ja dieselbe sogar begünstigt. Diese Wahrheit reflektiert sich auch in einer der sofort zu erwähnenden Vorschriften.

2. Von diesen Vorschriften, welche aus dem Talmud, dem Traktat Sopherim und Maimonides z. B. durch Wähner, Antiquitates Ebraeorum 1 (1743), 181—208 zusammengestellt worden sind, dürften folgende besonders erwähnenswert sein. Die einzelnen, mit Sehnengarn (Gidin) zusammenzunähenden (Baer, zwei alte Thora-Rollen 1870, 5) Felle dürfen nicht weniger als drei, aber auch nicht mehr als acht Kolumnen umfassen. Die Schreibfläche ist zu liniieren (Soph. 1, 1. 13). Durchaus nur schwarze Tinte soll angewendet werden. Der obere Rand muss wenigstens drei Finger, der untere aber wenigstens vier Finger, und der Raum zwischen den Kolumnen zwei Finger breit sein. Zwischen den fünf Büchern des Pent. sind je vier freie Zeilen zu lassen. Eine Kolumne darf nur 48 (nach andern: 42) —60 Zeilen haben. Eine Zeile soll 30 Buchstaben umfassen, und auf der letzten Zeile des Pent. soll nur stehen „für die Augen ganz Israels". Um seinen Vorsatz, dass er eine gesetzmässige Rolle des Pent. schreiben wolle, zu bekunden, muss der Schreiber vor dem Beginn des Schreibens mit deutlicher Stimme sagen: Dieses Buch werde ich schreiben, damit es ein heiliges Buch des Gesetzes Moses werde. Ferner muss der Schreiber von einem andern Exemplar abschreiben und darf nicht einen einzigen Buchstaben aus dem Gedächtnis schreiben, und er muss jedes Wort mit deutlicher Stimme erst aussprechen, ehe er es schreibt. Mit der rechten Hand soll er schreiben, nicht mit der linken. — Kein Buchstabe ist mit dem andern zu verbinden, sondern wenigstens eines Haares Breite soll zwischen zweien sein. Jede Abkürzung ist zu vermeiden. In der ganzen Rolle sollen die Buchstaben dieselbe relative Grösse haben. „Und ihr sollt schreiben, sodass eine mangellose Schreibung entstehe, sodass man nicht schreibt Alephs als Ajins oder umgedreht, Beth's als Kaph's o. u., Gimels als Sades o. u., Daleths als Resch o. u., He's als Cheths o. u., Waws als Jods o. u, Zajins als Nuns o. u., Teths als Pe's o. u., gebogene als gerade o. u. [Gegensatz von כִּנּוּצ zu ihren Finalformen דָּוֶתֶץ, wie sich auch aus der Fortsetzung ergiebt], Mems als Samekhs o. u. Samekhs als Mems, [endlich] geschlossene [nämlich: Mems, d. h. Finalformen desselben: ם] als offene [מ] o. u. offene als geschlossene" (Schabbath 103[b]). — Dass die Rollen durchaus unpunktiert sein müssen und keine Zeichen der Versschlüsse haben sollen, wird dadurch begründet, dass nicht die Möglichkeit zerstört werden soll, auch aus den blossen Konsonanten und aus der Vereinigung mehrerer Verse den Grund für eine gesetzliche Vorschrift herauszufinden. — Vor der Niederschrift jedes Gottesnamens ist die Formel zu sprechen: „Ich werde diesen Namen so schreiben, dass es zur Ehre Gottes gereiche." Wenn diese Formel auch nur einmal nicht gesprochen worden ist, ist die ganze Rolle ungesetzlich. Beim Schreiben eines Gottesnamens darf sich der Schreiber nicht einmal durch den Gruss eines israelitischen Königs unterbrechen lassen, darf auch nicht frisch eintauchen, sondern muss aus den andern Buchstaben dieses Gottesnamens etwas Tinte nehmen, damit er den Namen vollends schreiben könne. — Der Schreiber soll ein in der Schreibkunst erfahrener Jude, oder doch ein Proselyt, oder auch ein solcher sein, der blos aus Furcht vom Judentum abgewichen ist, aber kein wirklicher Apostata, kein Sklave, keine Frau, kein Unmündiger, kein Samaritaner etc. —

Eine allen Regeln entsprechende Gesetzesrolle ist, wenn ihr Träger einem begegnet, durch Aufstehen zu begrüssen, darf nicht auf ihr Angesicht d. h. nicht so gelegt werden, dass der Anfang unten liegt etc. Jedes MS. ist einer nochmaligen Durchsicht zu unterwerfen, und „ein Buch, das nicht korrigiert (מגה) ist, und zwar — sagte R. Ame — bis 30 Tagen, unterliegt der Erlaubnis (מתר), es zu vernichten" (Kethuboth 19b). Auch ist es vom gottesdienstlichen Gebrauche zurückzuweisen, wenn je ein Irrtum in der Kolumne, nach abweichender Meinung, wenn drei Irrtümer auf einer Kolumne korrigiert werden mussten (Menachoth 29b; Soph. 3, 9, vgl, 5, 8).

3. Es sind freilich nicht wenige Verneinungen, welche betreffs dieser Schreibvorschriften ausgesprochen werden können und müssen. Dieselben haben nicht das ganze AT betroffen. Sie dürfen nicht sicher weit über die Zeit zurückdatiert werden, seit welcher Teile von ihnen aufgezeichnet erscheinen, d. h. die Zeit der Mischnaredaktion um 180 n. Chr. (gegen Joel Müller, Soph. 3, welcher aus der mehrfachen Bezeichnung solcher Vorschriften als „Halakhoth [Regeln] Moses vom Sinai her" Soph. 1, 1 etc. das Gegenteil folgern zu dürfen meint). Nicht einmal von der Mischnazeit her sind sie gleich fertig ausgebildet gewesen, und es kommen betreffs ihrer nicht wenige Meinungsverschiedenheiten vor (Müller, Soph. 11. 41. 49. 72 f. etc.; Baumgartner, Les Études isagog. etc. 15 s.). Sie sind auch nicht immer befolgt worden, z. B. sind die Linien erst nachträglich gezogen worden (Baer, Zwei alte Thorarollen 11 etc.). Trotz aller dieser Verneinungen bleibt aber eine Position bestehen: in diesem System von Schreibregeln verkörperte sich eine solche Geistesstellung der hebr. Juden zum AT., welche eine Quelle einer hervorragend genauen Bewahrung derjenigen Textgestalt des AT geworden sein kann, welche beim Aufkommen dieser Regeln vorlag[1]).

§ 10. Die praktischen Bemühungen der älteren Juden zur Beschützung der Textgestalt des hebr. AT nach ihrem Thatbestand (zunächst der schon im Talmud erwähnte). 1. Im Tract.

---

[1]) Allerdings ist ebenso wenig dies unerwähnt zu lassen, dass bei einer derartigen Seelenbeziehung zum AT, wie die war, aus welcher jene Vorschriften geboren wurden, nicht blos Abänderungen des Textes, die trotz jener Vorschriften unwillkürlich entstanden, festgehalten werden mussten, sondern nicht einmal die psychologische Möglichkeit ausgeschlossen war, dass Textveränderungen mit Bewusstsein hergestellt wurden, damit an die so oder so entstandene veränderte Textgestalt eine Vervollständigung der religiösen Spekulation angeknüpft werden könne. Man denke nur z. B. an das Jod von תירשה Ex. 25, 31, welches, nachdem es auf die eine oder die andere Art entstanden war, von manchen auf die Zehnzahl der Leuchter des Salomonischen Tempels gedeutet wurde, vgl. m. Lehrgeb. 1, 552 f.

Sopherim 6, 4 ist folgendes erzählt: „Drei Bücher sind im Vorhofe (בעזרה) gefunden worden. . . . In einem fand man geschrieben מעון וג׳ [Dt. 33, 27] und in zweien מעונה, und man erklärte zwei für zu Recht bestehend und eins setzte man ausser Geltung; in einem fand man זעטוטי וג׳ [Ex. 24, 5] und in zweien נערי וג׳, und man erklärte zwei für zu Recht bestehend und eins setzte man ausser Geltung; in einem fand man geschrieben elf הוא und in zweien elf היא, und man erklärte zwei für zu Recht bestehend und eins setzte man ausser Geltung."

Dies sind also Fälle, wo die Sorge um den Text in einer direkten Modifikation seiner Konsonantengestalt selbst ihren Ausdruck gefunden hat.

Die letzte von den erwähnten drei Varianten betraf die Wortgestalt, welche für das Pron. pers. der 3. sg. fm. im Pent. auftrat. Nach dem übersetzten Texte fand man eine Handschrift des Pent., in der nicht blos an 195, sondern auch noch an den übrigen 11 Stellen הוא für die 3. sg. fm. geschrieben war. In dem alten Anhang zu den Pirᵉqê Aboth, genannt (Pirᵉqê) Aboth de Rabbi Nathan, heisst es Cap. 34 (fol. 34$^{a}\beta$): „Elf הוא (und היא ist das Geschriebene mit Jod) giebt es in der Tora", während in der Aufzählung der Stellen überdies nur zehn angegeben sind. In jer. Taanith 68$^{a}\alpha$ lautet der Schluss jener Erzählung: „in einem [Buche] fand man geschrieben neun היא und in zweien elf היא, und man erklärte zwei für zu Recht bestehend und eins setzte man ausser Geltung". Der Text von Soph. 6; 4 erscheint aber als der ursprünglichere, weil in ihm davon die Rede ist, dass auch an jenen elf Stellen noch הוא geschrieben war, weil seine Erwähnung des הוא jener elf Stellen sich aus dem Texte von jer. Taanith 68 nicht erklären würde, und weil die aus Aboth de R. N. angeführte Bemerkung wenigstens so klingt, als wenn auch an diesen elf Stellen der Gleichmässigkeit wegen הוא für das Pron. pers. der 3. sg. fm. im Pent. gelesen werden sollte. Der Wortlaut von jer. Taanith erscheint auch aus dem Grunde als der sekundäre, weil in ihm es sich blos um die Anzahl der Stellen, wo die Wortgestalt היא für das Pron. pers. der 3. sg. fm. im Pent. vorkommt, handelt. Dass dieser Text der ursprüngliche sei, kann nicht mit Joel Müller, Soph. 90. 92 deswegen geurteilt werden, weil das eine der drei Pentateuchexemplare „das Buch mit היא" genannt ist. Denn diese Benennung konnte eher noch vom Wortlaute in Soph. 6, 4 herstammen, indem dieselbe nach der weniger häufig für „sie, ea" auftretenden Wortgestalt bestimmt worden sein könnte, und indem gemäss dem vorhergehenden zweimaligen „das Buch so und so" auch im dritten Falle die Einzahl „Buch mit היא" gewählt worden wäre anstatt des zu erwartenden „die Bücher mit היא". Die fragliche Benennung konnte ja von der in Taanith überlieferten Ausdrucksweise gar nicht herstammen. Denn darnach hätten sich die Exemplare gar nicht nach הוא und היא unterschieden, und darnach hätte die Benennung des nicht befolgten Exemplars lauten müssen „das Buch mit neun".

2. Alle andern ebenfalls bereits im Talmud erwähnten Massnahmen der Textbearbeitung haben dies gemeinsame Hauptkennzeichen, dass sie den geschriebenen Wortlaut des AT entweder wenigstens unangetastet gelassen haben, oder ihn sogar positiv in seinem Bestande sichern sollten.

a) Der Text ist unberührt geblieben, aber anstatt seiner, resp. neben ihm, hat sich allerdings eine andere Lesart bestimmt eingebürgert. Z. B. an Stelle jenes 195maligen הוא im Pent. (S. 30) sprach man später היא (Gn. 2, 12 etc.), an Stelle von יהוה vielmehr אֲדֹנָי oder אֱלֹהִים, wenn jenes adonaj auch selbst im Texte vorherging. Über 1 Sm. 17, 23 heisst es Sota 42ᵇ: „Geschrieben (כת׳ב, kethîb) ist מערות [maaroth, Höhlen], und wir lesen (וקרינן, weqârênan) מערכות (maarᵉkhoth, Reihen)." Auch dass die Schreibart לא hie und da als לו sozusagen gelesen d. h. gedeutet werde, ist schon im Talmud bemerkt: Jes. 63, 9; Hi. 13, 15 (Strack, Proleg. 81 f.). Bei solchen Stellen wurde seit nicht näher bekannter Zeit am Rande bemerkt: קרי oder abgekürzt ק׳.[1]).

Aus dieser grossen Klasse textkritischer Bemerkungen sind schon vom Talmud folgende Abteilungen hervorgehoben: *α*) „Alle Schriftbestandteile, die geschrieben sind in schamerregender Weise (לְגֵנַאי ad turpitudinem), liest man in veredelter Art (לְשֶׁבַח ad laudationem)" heisst es Megilla 25ᵇ. Aufgezählt sind die Stellen dort und Soph. 9, 8; Okhla [§ 11, 2], Nr. 169 f.: Dt. 28, 27; 1 Sm. 5, 6. 9. 12; 6, 4 f.; — Dt. 28, 30; Jes. 13, 16; Jer. 3, 2; Sach. 14, 2; — 2 Kn. 6, 25; 10, 27; 18, 27; Jes. 36, 12. — *β*) „Geschrieben, aber nicht gelesen" 2 Sm. 13, 33; 15, 21; 2 Kn. 5, 18; Jer. 38, 16; 39, 12; 51, 3; Hes. 48, 16; Ruth 3, 12. — *γ*) „Gelesen, obgleich nicht geschrieben" Ri. 20, 13; 2 Sm. 8, 3; 16, 23; 18, 20; 2 Kn.

---

[1]) Schon als Gegensatz zum Ptc. pass. kethîb sollte auch קרי ein Ptc. pass. sein, wie auch beide gleichmässig durchs Ptc. Ni. ersetzt werden: נִכְתָּב und נִקְרָא (Diqd. § 3 etc.). Dafür spricht auch, dass beide im Plur. gebraucht wurden, überdies indem sie, vielleicht als leblose Grössen oder Momente der abstrakten Sphäre (wie die Buchstabennamen meist, vgl. eine Ausnahme Schabbath 103ᵇ, im nachbibl. Hebr. und stets im Syrischen, Nöldeke, Syr. Gram. § 84) mit der femininen Endung versehen wurden: כתיבן kethîbân, קריין, qarjân. Als Ptc. pass. nun wurde קרי höchst wahrscheinlich qᵉrê gesprochen, woran wieder Luzzatto (Gram. der bibl.-chald. Spr., übersetzt von Krüger 1873, § 91) erinnert hat. Aber weil mit jenem Ptc. pass. die 3. sg. m. Peil gleich geschrieben wurde und dem Ursprung (dies ist doch das wahrscheinlichste, wie auch Kautzsch, Gram. des Bibl. Aram. 1884 trotz § 23, 1 nicht verneint § 29, 3) sowie dem Sinne nach zusammenhing, so begreift sich, dass auch die Aussprache qᵉrî gewählt wurde. Dass קרי als 2. sg. m. Imperativi gemeint gewesen sei, was z. B. Cappellus, Crit. Sacra 3, 15, 4 mit seiner Übersetzung „legito" annahm und noch Krüger a. a. O. nicht für unmöglich hielt, sodass es als solcher Imperativ allerdings qᵉrî auszusprechen wäre, wird hauptsächlich durch das entsprechende קְבִיעַ (existimatum) widerlegt, weil auch dafür nicht der Imperativ gewählt worden ist.

19, 37; Jes. 37, 32; Jer. 31, 38; 50, 29; Ruth 3, 5. 17. Beide sind nebeneinander erwähnt Nedarim 37b; vgl. Soph. 6, 9; Okhla 97 f.; Blau, Masoretische Untersuchungen 1891, 52 f.

b) Für die Textlesart erscheint kein bestimmter Ersatz. — *a*) Aussergewöhnliche Punkte sind über Konsonanten an 15 Stellen gesetzt worden: Gn. 16, 5; 18, 9; 19, 33; 33, 4; 37, 12; Nm. 3, 39; 9, 10; 21, 30; 29, 15; Dt. 29, 28; 2 Sm. 19, 20; Jes. 44, 9; Hes. 41, 20; 46, 22; Ps. 27, 13. Bei dieser Überpunktierung, wie die Operation schon in der Mischna (Pesachim 9, 2: נָקוּד עַל ה׳ nämlich von רחקה Nm. 9, 10) heisst, ist der geschriebene Text nicht blos stehen gelassen, sondern auch nicht einmal ein Vorschlag zu einer ersetzenden Lesart an den Rand geschrieben worden. Die Überpunktierung sollte also nur ein Bedenken gegen die Wahrscheinlichkeit des betreffenden Textelementes andeuten, wagte aber keine Entscheidung zur Beseitigung des am geschriebenen Wortlaute genommenen Anstosses[1]).

Welche genaueren Gedanken durch die Punktsetzung an jeder der 15 Stellen angezeigt sein mögen, ist schon von den Alten untersucht worden. Z. B. gleich Gn. 16, 5 steht in den Worten Sarah's zu Abraham „richten wird Jahweh zwischen mir und dir" bei וּבֵינֶיךָ ein Punkt über dem hinteren Jod. In Bemidbar rabba (s. u.) zu 3, 39 wird diese Überpunktierung so begründet: „weil sie nicht in Bezug auf ihn [Abr.], sondern nur gegen Hagar allein gesprochen hat; und es giebt Leute, die da sagen: [dass sie gesprochen habe] gegen die, welche Zänkerei zwischen ihm und ihr erregten". Nach der ersteren bevorzugten Meinung wäre also dieser Punkt gesetzt worden, damit angedeutet würde, dass statt der Textlesart zu lesen sei וּבֵינָהּ (et inter eam, sc. Hagarem), und nach der andern Meinung sollte der Punkt die Lesart וּבֵינֵיהֶם (et inter eos, sc. excitatores rixae) vorschlagen. Das Urteil der Majorität hätte darnach in ובניך durch den Punkt anzeigen wollen, dass das vom zweiten Jod an Folgende durch einen andern Wortausgang zu ersetzen sei, und die Minoritätsmeinung hätte wegen des Jod, weil dieses hinter bên sonst nur bei pluralischem Pronomen im Texte erscheint (m. Lehrgeb. II, § 112, 4), das Fürwort der Mehrzahl hem gelesen wissen wollen. In beiden Gutachten ist aus dem Jod, dessen Anwesenheit sich aus der verführerischen Analogie der mit pluralischem Fürwort versehenen Formen des בֵּינֵיכֶם wohl erklärt (m. Lehrgeb. a. a. O.), ohne Grund das Recht, eine Text-

---

[1]) Dies ist auch ausdrücklich durch eine alte Erzählung ausgesprochen. Hinter den 10 überpunktierten Stellen der Tora heisst es in Aboth de Rabbi Nathan, Cap. 34: „Gesagt hat Esra: wenn Elia kommen und zu mir sagen wird „weswegen hast du so geschrieben?", werde ich zu ihm sagen „längst habe ich Punkte über sie [eas - ea, die überpunktierten Textelemente] gesetzt", und wenn er zu mir sagen wird „trefflich hast du geschrieben", werde ich das Punktierte [die Punktierung] von über ihnen [wieder] wegschaffen".

änderung vorzuschlagen, abgeleitet. Die Hauptsache ist aber dies, dass Überpunktierung nur die Andeutung eines zaghaften und unentschiedenen Bedenkens gegen die Richtigkeit einer Textlesart sein sollte. Überpunktierung wollte nicht unbedingt die Möglichkeit ausschliessen, dass das betreffende Textelement doch zu Recht bestehe. Wie dies daraus hervorgeht, dass bei den 15 Stellen keine Randlesart angegeben ist, dass jene Worte dem Elia in den Mund gelegt sind, und dass über die Deutung des Bedenken erregenden Textelementes die Ansichten auseinandergingen, so auch daraus, dass bei der entschiedenen Verwerfung eines Textbestandteiles (oben Nr. 1 u. 2, a) nicht ein darüber gesetzter Punkt als Symbol angewendet worden ist[1]).

β) Ein Textbestandteil sollte ebensowenig durch eine andere Lesart verdrängt werden, wenn die Talmudlehrer sagten, z. B. Berakhoth 15[b] unten: „Lies nicht (אַל תִּקְרִי) בְּצַלְמוֹן, sondern (אֶלָּא) בְּצַלְמָוֶת", nämlich Ps. 68, 15. Dadurch sollte das zweifelhafte ṣalmon (vergleichbar mit Finsteraarhorn) nur ausgedeutet werden durch das etymologisch verwandte und klangähnliche ṣalmaweth (Todesfinsternis). Man stellte ein Textelement nur mit einem ähnlichen zusammen, um an diese im wirklichen Texte gleichsam eingeschlossen gedachte Sprachform einen Gedanken anknüpfen zu können, ähnlich wie wenn gesagt wurde Erubin 18[b], dass Ps. 150, 6 נשמה nicht נְשָׁמָה zu Jeremias Zeit gelesen worden sei, sondern „mit Dagesch", also נְשַׁמָּה, jedenfalls um anzudeuten, dass damals Israels Odem (neschama) gleichsam verhaucht, dass ganz Israel zur Wüste (neschamma) geworden war; vgl. Merx, Eine Rede vom Auslegen 1879, 54. 74.

γ) Ebendieselbe Stellung zum Textbestand besitzt die Formel יש אם למקרא ויש אם למסורת, jesch em lammiqra wejesch em lam-

[1]) Hinfällig ist der Satz von Blau, Masor. Unt. S. 9: „Bei verschiedenen Wortformen musste die eine notwendigerweise zurückgelassen werden, bei überflüssigen Worten oder Buchstaben hingegen musste dies nicht geschehen, da man in den Punkten eine Aushilfe fand." Nein, hätte der übergesetzte Punkt den alten jüdischen Textkritikern als Tilgungszeichen gegolten, so hätte er sowohl bei den drei Beispielen von oben Nr. 1 als auch bei den kethib uq'rê (2, a) angewendet werden können und wäre er angewendet worden, und am Rande hätte, wie dies auch in den Fällen von 2, a geschehen ist, eine Lesart vorgeschlagen werden können. Weil aber in den Beispielen von Nr. 1 und 2, a dies nicht geschehen ist, so hatte man bei den Fällen von Nr. 1 Grund zur einfachen Tilgung, bei denen von 2, a Grund zum bestimmten Vorschlag einer Randlesart, aber beides nicht in den 15 Fällen, die jetzt besprochen worden sind. Darnach wird nicht der Sinn derer, welche die aussergewöhnlichen Punkte gesetzt haben, richtig getroffen, wenn die Überpunktierung als Anzeichen des Urteils aufgefasst wird, dass die überpunktierten Textbestandteile zu tilgen seien. Textelemente, welche mit Bestimmtheit für überflüssig erklärt werden sollten, bekamen ja überdies die Bemerkung יתיר (jattîr, superfluum) am Rande, z. B. Gn. 27, 3: ה' יתירה.

massóreth, est mater i. e. radix, argumentum lectioni et est mater etc. traditioni. Denn durch diese Sätze wurde nur ausgedrückt, dass zwar die Lesung oder Aussprache, wie sie an einer betreffenden Stelle geübt zu werden pflege, begründet sei, dass aber gleichfalls eine Begründung sich denken lasse für das Überlieferte d. h. für den von Mose herstammenden Konsonantentext und für die durch dessen Eigentümlichkeit (Mangel des Vokalbuchstabens z. B. bei ירשיען Ex. 22, 8 und קרׄח Lv. 4, 25; Sanhedrin 3ᵇ. 4ᵃ) oder durch die Natürlichkeit einer Konsonantenbeurteilung nahegelegte Aussprache, — wie z. B. Ex. 12, 46 (Pesachim 86ᵃ) neben der üblichen Lesung von יאכל, nämlich als Niqtal יֵאָכֵל (edetur) auch berechtigt sei die nach der Natur der Sache nächstliegende Aussprache jener Konsonanten als Imperfectum Qal: יֹאכַל (edet); vgl. weiter Wähner, Antiq. Ebr. 1, 100. 195. 376 ss.

δ) Vollends nicht auf eine Änderung des geschriebenen Wortlautes zielte der עיטור סופרים, Ittûr sopherim, eig. die circumcinctio, Umschliessung (Einklammerung), sodann die Herausnahme, Wegnahme, Weglassung, Verurteilung, welche von den Schriftgelehrten geübt wurde. Denn diese Massregel betraf blos das Waw („und"), dessen Abwesenheit an fünf Stellen als eine unnatürliche Asyndese empfunden ward, und das daher im gewöhnlichen Vortrag ergänzt zu werden pflegte, aber von den Gelehrten als nicht geschrieben für inkorrekt erklärt wurde. Dies geschah (Nedarim 37ᵇ) vor אחר (darnach) Gn. 18, 5; 24, 55; Nm. 31, 2; Ps. 68, 26 sowie vor משפטיך (deine Rechtssatzungen) Ps. 36, 7ᵃ, wo im 2. Stichos ein entsprechendes „und" steht.

c) Noch andere Bemühungen bezweckten geradezu die Beschützung des vorgefundenen Textbestandes. Zu ihnen gehört *α*) die Beobachtung und Notierung abnormer Textelemente, zunächst der umgedrehten Nûn vor Nm. 10, 35 und hinter v. 36 sowie vor jedem der Verse Ps. 107, 23—28. 40. Von andern abnormen Buchstaben ist im Talmud noch bemerkt das unterbrochene Waw von שׁלוֹם Nm. 25, 12, das geschlossene Mem im Innern eines Wortes Jes. 9, 6 und die höher geschriebenen Buchstaben Ri. 18, 30; Ps. 80, 14; Hi. 38, 15.

Bei Nm. 10, 35 f., den sog. Signalworten, spricht der alte Kommentar Siphre (zu Num. und Deuteron.) von „Überpunktierung (נקוד עליו ועל) oben und unten" d. h. vorn und hinten, aber der Talmud (Schabbath 115ᵇ unten) schon von סימניות simanijjoth d. h. *σημεῖα*, dann Soph. 6, 1 f. von פיזור (schippûr), vielleicht Verzierung *κ. ἐ.* (Müller 83), und endlich die Massora z. St. bezeichnet das סימן (siman) als eine נון הזעוכה, [litera] Nûn

inversa. — Was den Anlass dieser Kennzeichnung dieses Abschnittchens betrifft, so ist schon in Siphre und Schabbath die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten gelassen, nämlich die Überpunktierung etc. des Abschnittes sei vorgenommen worden „deswegen, weil dies nicht sein Ort, oder deswegen, weil er ein Buch für sich selbst sei" (Siphre)[1].

β) Zählung der normalen Texterscheinungen. Denn Qidduschin 30ᵃ heisst es: „Deswegen sind Frühere genannt worden סופרים, weil sie waren sôpherîm d. h. zählend alle Buchstaben in der Tora, weil sie sagten: das Waw von גחון [Lv. 11, 42] ist der mittelste von den Buchstaben im Gesetzbuche, דרש דרש [Lv. 10, 16] ist das mittelste von den Worten, und והתגלח [Lv. 13, 33] von den Versen, [ferner] יכרסמנה חזיר מיער [Ps. 80, 14], da ist das Ajin von יער der mittelste von den Psalmen, [endlich] ודוא רחום יכפר עון [Ps. 78, 38] ist die Hälfte von den Versen."

Allerdings ist diese talmudische Etymologie des Wortes סוֹפֵר, als stamme es vom Qal סָפַר (numeravit)[2], falsch, weil es vielmehr ein Denominativum von סֵפֶר (Buch) ist und, wie den Schreiber, so auch den Schriftgelehrten (*γραμματεύς*) bezeichnet. Aber dieser Irrtum, welcher um so erklärlicher ist, als die Alten im Etymologisieren überhaupt oft nach dem Äusserlichen griffen, nimmt nicht der Nachricht ihren Wert, dass schon die frühesten Schriftgelehrten auch durch Auszählung der Buchstaben und Wörter und Verse des AT den Text desselben vor jeder Alteration beschützen wollten.

§ 11. Die altjüdischen praktischen Bemühungen um den Text des AT, die noch nicht im Talmud erwähnt sind, nach ihrem Thatbestand. Über dieselben ist im Parallelismus zu § 10 folgendes zu bemerken.

---

[1]) Blau, Mas. Unters. 40—45 dürfte richtig als Abkürzung von נקוד das vor und hinter jenen Abschnitt gesetzte und im Unterschied vom Text umgedrehte Nûn ansehen. Wenn er aber weiter diese die Überpunktierung (Siphre) ersetzenden Nûns als Anzeichen des Urteils aufgefasst wissen will, dass dieser Abschnitt gar nicht in die Tora gehöre und nicht in der Majorität der Torarollen von den Urhebern jener Überpunktierung gefunden worden sei: so hat er viele und ausschlaggebende Umstände gegen sich. Nicht nur ist die Überpunktierung überhaupt nicht als Tilgungszeichen gemeint gewesen (oben S. 32 f.), sondern sie ist auch in Siphre selbst keineswegs als solches aufgefasst, wie die aus diesem Kommentar oben übersetzte positive Begründung der Überpunktierung [Siphre] von Nm. 10, 35 f. beweist. Nun sagt freilich Blau 45, es heisse dort „weil dies nicht sein Ort ist" und damit sei doch nicht behauptet, dass der Abschnitt anderswohin in der Tora gehöre, sondern zum Ausdruck dieser Behauptung sei vielmehr zu erwarten „weil nicht hier (כאן, kân) sein Ort ist". Dies erscheint mir aber entschieden eine unbegründete Auslegung der alten Quelle zu sein.

[2]) Im Corpus Inscr. Hebr. 81, Anm. 3 ist auffallenderweise als bekannter Fundort jener Herleitung des Ausdruckes Sopherim erst der Midrasch Tanchuma angegeben, eine ältere Quelle zwar als sicher hingestellt, aber nicht genannt.

1. Als Vertreter eines früheren Wortlautes ist der gegenwärtige Text betrachtet worden Gn. 18, 22; Nm. 11, 15; 12, 12 (zweimal); 1 Sm. 3, 13; 2 Sm. 16, 12; 1 Kn. 12, 16 (parallel 2 Chr. 10, 16); Jer. 2, 11; Hes. 8, 17; Hos. 4, 7; Hab. 1, 12; Sach. 2, 12; Mal. 1, 13; Ps. 106, 20; Hi. 7, 20; 32, 3; Klag. 3, 20 (Diqduqe § 57). Z. B. Gn. 18, 22^{b} soll früher gelesen worden sein „und Jahweh war noch stehend vor Abraham"; aber weil doch der Höhere nicht stehe vor dem Untergeordneten, so habe man die Worte umgestellt zu „und Abr. war noch stehend vor Jahweh". Von jenen oben § 10, 1 genannten Veränderungen würden sich diese 18 so unterscheiden, dass diese nicht auf Handschriftenzeugnis zurückgeführt werden. Aber obgleich diese 18 Fälle dem Esra selbst zugeschrieben werden (י״ח מלין תקון [ordinavit, rectificavit] עזרא; Okhla 168), so scheint dies תקון כופרים [Richtigstellung von Schriftgelehrten] doch erst nach und nach entstanden zu sein. In dem ältesten Exoduskommentare Mekhilta sind erst 11 Beispiele genannt; Blau 49—52 (vgl. unten § 21).

2. Dass a) die Zahl der kethib uq'rê noch sich vermehrt habe, ist wohl zu behaupten, schon weil in der Mischna das Kethib allein von Ex. 21, 8 etc. erwähnt wird ohne das Qere, welches später an dieser Stelle etc. vorgezogen wird; vgl. weiter Wähner, Antiq. 1, 111, Note d, und Strack, Prol. 83 s.; Diqd. § 8.

b) Die Vermehrung des Kethib welo qerê siehe Okhla 108—110. 112. 118. 120. 124. 127. 150. 156. 166; die des Qerê welo kethib 111. 117. 119. 125 f. 153. 165. Jedenfalls hat sich nach der Zeit des Talmud zum Qere noch das Sebir, סְבִיר gesellt, welches schon nach seinem Namen „existimatum, opinio etc." mit geringerer Sicherheit eine Randlesart in Vorschlag gebracht hat, wie auch gleich der erste Fall Gn. 19, 23 zeigt. Die Ansicht von Cappellus (3, 15, 19), dass Qarjan und Sebirin sich blos als ältere und jüngere Vorschläge unterscheiden, ist nicht streng beweisbar; aber er hätte zu ihren Gunsten dies anführen können, dass die erste Generation der nachtalmudischen Lehrer die Saboräer d. h. Urheber einer blossen סְבָרָה Meinung, hiessen (über sie z. B. Fürst, Gesch. d. Karäerth. 1, 14. (33). Bei Capp. 6, 8, 3—12 steht eine reiche Sammlung solcher כבירין, vollständig bei Frensdorff, Mass. Magna 1, 369 ff.

c) Die Zusammenstellungen und Zählungen setzten sich fort zur Verhütung der Alteration des geschriebenen Wortlautes. — *a)* In Bezug auf abnorme Texterscheinungen. Zunächst

die Bemerkung über das höher geschriebene ע in מרשעים Hi. 38, 15, welcher Vers allein ausdrücklich Sanh. 103[b] zitiert ist, scheint von da in das gleiche Wort von v. 13 übertragen worden zu sein (Blau 46), sodass dieser Vers mit aufgezählt wurde Diqd. § 59; Okhla 160 etc. Schon in Soph. 9, 1—7 steht: die Buchstaben von בראשית ausgedehnter als alle andern Buchstaben etc., ähnlich über das „höre Israel", Dt. 6, 4, das Lamed von וישליכם 29, 7, das He von הליהוה 32, 6, worüber z. B. auch Kroner im Jüd. Literaturblatt 1882, 7[a]; während das Jod von תשי 32, 18 kleiner sein soll als jedes Jod der Schrift; bedeutend mehr aber ist aufgezählt Diqd. § 61; Okhla 82—84. 178. Das offene מ von המ Neh. 2, 13 ist jedoch erst — wahrscheinlich unter falschem Gesichtspunkt, nämlich unter den zu trennenden Konsonantengruppen — in Soph. 7, 3, Okhla 99 etc. aufgezählt, während die Stellung der 2 umgedrehten Nun von Nm. 10, 35 f. im 1. Worte von 10, 35 und 11, 1 blos in manchen Abschriften der Massora (cf. J. H. Michaelis z. St.) und vollends das umgedrehte Nun von חרן Gn. 11, 32, welches die Urgeschichte äusserlich abgrenzen soll, nicht in der Massora, sondern nur in einzelnen Drucken (Buxt., Rabb. Bibl.) erscheint.

Daran reihten sich Bemerkungen gegen auffallende Orthographien und für die Aufrechterhaltung der Differenzen leicht zu nivellierender Stellen, vgl. einerseits z. B. die 15 Stellen, wo לא nach der Massora für לו steht (Ex. 21, 8; Lv. 11, 21; 25, 30; 1 Sm. 2, 3; 2 Sm. 16, 18; 2 Kn. 8, 10; Jes. 9, 2; 63, 9; Ps. 100, 3; 139, 16; Spr. 19, 7; 26, 2; Hi. 13, 15; 41, 4; Esra 4, 2) und zweimal das Gegenteil (1 Sm. 2, 16; 20, 2) [Soph. 6, 5; Okhla 105 f.], oder die „15 Wörter, die geschrieben sind als ein Wort und gelesen werden als zwei Wörter" Okhla 99: בָּגָד = בָּא גָד Gn. 30, 11; Ex. 4, 2; Dt. 33, 2; Jes. 3, 15; Jer. 6, 29; 18, 3; Hes. 8, 6; Ps. 10, 10; 55, 16; 123, 4; Hi. 38, 1; 40, 6; Neh. 2, 13; 1 Chr. 9, 4; 27, 12; — andererseits gegen Gleichmachung von Stellen, wie 2 Kn. 19, 4. 16; 20, 13 und Jes. 37, 4. 17; 39, 2 (Okhla 289); — weiterhin aus der Formenlehre z. B. die Zusammenordnung der „drei androgynen Wörter" Okhla 193: Gn. 30, 38; 1 Sm. 6, 12; Dn. 8, 22; aus der Syntax, z. B. 5 Verse in der Tora mit fraglicher Satzbeziehung eines Wortes Gn. 4, 7; 49, 6; Ex. 17, 9; 25, 34 u. 37, 20; Dt. 31, 16 (Okhla, Nr. 194); auch Bemerkungen über wechselnden Sprachgebrauch: eine Übereinstimmung zwischen Pent. u. Jer. einerseits und den übrigen Büchern andererseits (Nr. 346; ähnlich 361).

β) Dies leitet schon dazu über, dass auch von den normalen Texterscheinungen eine immer genauere Statistik aufgenommen worden ist. Schon die Zählung der Verse war überdies nicht ganz übereinstimmend, indem in poetischen Abschnitten auch die parallelen Sätze als Einheiten gezählt wurden: daher neben jenem Lv. 13, 33 des Talmud (oben S. 35) auch ein Vers mit וישחט (Soph. 9, 3;

? Lv. 8, 15. 23) und der Vers Lv. 8, 8 als mittelster des Pent. genannt ist (Diqd. § 68 u. massor. Unterschrift unter dem Pent.). Die Worte ferner wurden für kleinere und grössere Abschnitte gezählt, z. B. in Gen. 1, 1—6, 8: 1915 Worte (El. Lev., Mass. etc. 78). Die ungeheuren Summen der Buchstaben waren wieder einigermassen schwankend wegen der Unsicherheit der Vokalbuchstaben; vgl. eine interessante Besprechung und Anwendung dieser alten Inventur bei Kautzsch in „Die Ächtheit der Moab. Alterthümer" 1876, 103 f.

Dem Eifer der Beobachtung und Feststellung öffnete sich ein neues weites Terrain, als, wenigstens in den aussersynagogalen Handschriften des AT, zu den Konsonanten die Zeichen gefügt wurden, welche die im Prozess der Lautentwickelung oder durch die Wechselwirkung der Laute entstandenen Nüancierungen der Konsonanten, die Vokaltöne und die logischen Beziehungen der Worte dem Auge versichtbarten: die gewöhnliche infralineare und die seltenere supralineare Punktation (vgl. schon § 6, 4). Denn ein grosser Teil der den Textbestand regulierenden Bemerkungen der alten Schriftgelehrten beschäftigen sich endlich auch mit diesem Niqqûd. Dahin gehört schon der grösste Teil vom Inhalte der Diqduqe ha-teamim jenes Aharon (§ 7, 2), und in Okhla bespricht z. B. Nr. 210 zehn Wörter, die mit Klein-Pathach (= Segol) in ihrer Endsilbe nur einmal und sonst immer mit Qames oder Sere vorkommen, und Nr. 221—229. 374 handeln über Verschiedenheiten der Accente.

3. Weil der Inhalt aller dieser in § 10 und 11, 1. 2 erwähnten Textfeststellungen zunächst mündlich von einer Gelehrtengeneration zur andern vererbt wurde, und weil er, als die Religionsurkunde betreffend, die allerbedeutsamste Überlieferung war, so wurde er einfach Tradition, Massôra genannt.

Da die Existenz eines Verb מָסַר (tradidit), die im bibl. Hebr. (Nm. 31, 5. 16) den grössten Bedenken unterliegt, im nachbibl. Hebr. und im Aram. zweifellos ist, so ist es nur natürlich, dass mit diesem Verb der Ausdruck für „traditio" zusammengebracht wird. Freilich könnte nun mit den Stammkonsonanten jenes Verbs der Begriff „Überlieferung" unter Benützung verschiedener Nominaltypen ausgeprägt worden sein, so dass z. B. mesóreth gesprochen worden wäre; aber diese Möglichkeit berechtigt nicht dazu, mit de Lagarde (Mitteilungen 1, 92) zu sagen „ein Abstractum παράδοσις dürfte nach Analogie von מְשִׁיחָה und חֲבִילָה gelautet haben". Denn es entbehrt nicht der Analogie, wenn die unbewusste Voraussetzung, zur Ausprägung des in Rede stehenden Begriffs sei der Typus qaṭṭâl verwendet worden, sich in der Aussprache massóreth verkörperte. Auch von גזר abschneiden, neben welchem der Intensivstamm גזר nur in speziellem Sinn existiert, kommt ja bassâra, bassôreth mit einem Begriff, der an die Qal-Bedeutung sich anschliesst, und trotzdem mit mittlerer Verdoppelung vor. Das Nomen massóreth ist nun aber wirklich gesprochen worden, wie aus der herkömmlichen Punktation der Mischna (vgl. die Berliner Ausgabe 1832 f.) z. B. in der Stelle „מְסוֹרֶת ist ein Zaun

für die Tora" (Sprüche der Väter III, 13) zu ersehen ist. — Überdies wie auch andere Feminina anstatt der ursprünglichen Femininendung th, ath, eth durch Vernachlässigung des Auslautes (vgl. lat. et und franz. et) die Endung a bekommen haben, wie z. B. neben dem St. abs. מלחמת 1 Sm. 13. 22 der gewöhnliche St. abs. מלחמה sich ausbildete: so hat sich zwar מָסוֹרֶת nicht bloss als der stets gebrauchte St. c., sondern auch als St. abs. erhalten (vgl. z. B. den Titel des Buches von Elia Lev.: מסורת המסורת 1538), aber daneben entstand auch der neue St. abs. מסורה z. B. bei Jakob Chajjim in einer Vorbemerkung zu seiner Massora 1525 f., also jenem massôreth entsprechend zu lesen: massôrā. — Wenn nun auch noch hauptsächlich die Aussprache masoreth, masora geübt wurde und daran die Schreibweise מָסֹרָה sich anschloss (bei Balmes im Miqne Abram 1523, S. 19, Z. 4 ist überdies מָסָרָה punktiert), so dürfte dies nicht daraus abzuleiten sein, dass der Begriff „Überlieferung" auch durch Ausprägung eines andern, nämlich des in מַשֹּׂרָה liegenden Nominaltypus dargestellt worden und dass dann derselbe Fall, wie bei גָּנוֹבָה d. h. eine abnorme Beharrung des a eingetreten sei, woran de Lagarde a. a. O. 93 erinnert. Ebenso wenig leicht wird man auf die Erscheinung sich berufen dürfen, dass Konsonantenverstärkung durch Vokaldehnung kompensiert worden ist, sondern dieses Schwanken der Aussprache wird wohl durch die Existenz des von אָסַר „binden" stammenden מָסֹרֶת (ligatio etc. Hes. 20, 37) verschuldet sein[1]).

Betreffs der Form, in welcher diese „Tradition" aufgezeichnet wurde, ist dies zu bemerken. Während in den zur öffentlichen Vorlesung bestimmten Rollen höchstens durch Punkte oder Kreise oder grössere Gestalt einzelner Buchstaben Bemerkungen angedeutet wurden (Müller, Soph. 86; seine Einl. S. 8), sind die Privathandschriften zunächst an den Blatträndern mit massoretischem Material bedeckt worden. Bei dieser Randmassora nennt man die neben den Kolumnen stehenden Notizen die Mass. parva, aber die unter und vielleicht auch (so beim Cod. Erf. 3.; § 7, 3) über den Kolumnen stehenden Anmerkungen die Mass. magna. Die Mass. parva nun bemerkt die Stellen, wo eine auffallende Texterscheinung sich befindet, nicht, oder nur auf schwer erkennbare Weise, sondern giebt blos die Anzahl der Stellen an, wo die Erscheinung vorkommt,

[1]) Auf jeden Fall muss aber von jenem Verb מסר und einer Stelle, wie sie aus der Mischna zitiert worden ist, ausgegangen werden, weil in dieser Stelle nur der Begriff „Überlieferung" passt und nicht der Begriff „Bindung" gemeint sein kann, welcher zweifellos in dem מסרת הברית Hes. 20, 37 ausgedrückt werden sollte. Mit vollem Rechte demnach ist für das מסורת Aboth 3, 13 die Aussprache massoreth, also eine von dem מָסֹרֶת Hes. 20, 37 abweichende Form gewählt worden. Keineswegs ist die herkömmliche Lesung des מסורת von Aboth 3, 13 etc. des Unrechts zu zeihen und nach der des מסרת von Hes. 20, 37 zu korrigieren, so dass bei מסורת „Überlieferung" in erster Linie masoreth ausgesprochen worden wäre und deswegen auch jetzt so auszusprechen sei, wie Bacher will (The Jewish Quarterly Review 1891, 785 ff.; referiert ThLZtg. 1891, 417). Weiteres in m. Lehrgebäude!

und diese Mass. parva ist nicht etwa mit den Bemerkungen identisch, welche in den gewöhnlichen Ausgaben des hebr. AT stehen (z. B. gegen Keil § 207). Jedoch die Mass. magna führt die Stellen selbst, freilich nur mittelst Stichworte, an.

Von beiden Arten der Randmassora unterscheidet sich die Buchmassora. Nämlich teils weil der stetig anschwellende Stoff der Massora sozusagen die Blattränder überströmte und teils weil die vereinzelten Bemerkungen unwillkürlich im Geiste der Sammler sich immermehr zu Gruppen zusammenordneten: wurde die Massora auch in zusammenhängender Art entweder ans Ende von Handschriften (daher Mass. finalis), oder auch in besondere Bücher geschrieben. Diese genetische Beziehung der Randmassora und der Buchmassora ist wahrscheinlicher als die umgedrehte, die z. B. von Schnurrer p. 28; Eichh. § 154; De W.-Schr. § 121 vertreten wird. Hieronymus hat zwar die Überpunktierung Gn. 19, 33 als eine im Texte sichtbare beschrieben („Adpungunt desuper" etc.), aber einige Qere's bloss faktisch bevorzugt. Dies dürfte allerdings erweisen, dass letztere damals noch nicht neben den Textkolumnen angemerkt wurden; indes daraus ergiebt sich nicht, dass die Massora bereits damals eine buchartige Gestalt besass. Wenigstens stammen auch die bis jetzt erhaltenen Ansätze zur Buchmassora aus späterer Zeit.

Sie liegen vor im Tract. Sopherim, Kap. 6—9; in den Diqduqe hateamim; im sog. Manuel du lecteur, ediert von J. Derenbourg, Paris 1871; z. B. über qere welo kethib und über die Zahl der Verse. Weit vollständiger ist das Buch, welches in seiner Überschrift eine Mass. magna genannt ist, aber nach seinen ersten Worten אכלה ואכלה = „ihr Essen (1 Sm. 1, 9) und iss doch! (Gn. 27, 19)" Okhla weokhla zu heissen pflegt. Vielleicht ist es das Werk des Gerschom ben Jehuda († 1028), auf dessen grosse Mass. sich der Schreiber eines Leipziger Codex aus dem 13. Jahrh. berufen hat, wie Del. in seiner Beschreibung desselben hervorhob, vgl. Le Savoureux, Études hist. et exégétiques 1887, 213 s. Den Zusammenhang jenes Gerson und des Buches Okhla vertrat wieder Grätz in s. Monatsschrift 1887, 1 ff., vgl. aber Neubauer und Bacher ebd. 299 ff. Dav. Qimchi († ca. 1230) erwähnte das Buch Okhla z. B. in Bezug auf קרבת (Jes. 58, 2; Ps. 73, 28) in s. Wurzelbuch, und El. Lev. sagte in der 2. Vorrede zu s. Mass. hammass. (Seml. 37 f.), dass er nur aus diesem Buche den Durst seiner Seele gestillt habe. Die Pariser Handschrift desselben wurde durch Frensdorff veröffentlicht 1864, und die darauf zu Halle entdeckte Handschrift durch Hupfeld in der ZDMG 1867, 201 ff. beschrieben. El. Lev. sagte in der 3. Vorrede (Seml. 85) „auch alle Massora, die hier in Venedig bei den 24 Büchern in grossem Format gedruckt worden, ist mehrenteils aus diesem Buche." Nämlich im 4. Bd. der Biblia Rabbinica Bombergiana (vollendet 1526; vgl. darüber Näheres z. B. bei Tychsen,

Befr. Tent. 141) hat Jakob ben Chajjim die massor. Materialien nach der alphabetischen Reihenfolge ihrer Gruppenbenennungen oder ihrer Gegenstände geordnet: die sog. א"ב d. h. alphabetischen Zusammenstellungen gehen voran; dann folgt z. B. die Angabe der Stellen von אֶחָד und אֶחָד u. s. w. Jenem Urteil von El. Lev. gegenüber hat z. B. Frensdorff (Okhla S. 43) gefunden, „dass die gedruckte Mass. fin. das Buch Okhla wenig benützt." Die Reproduktion der Arbeit Jak. Chajjims, welche Buxtorf seiner rabbin. Bibel beigegeben hat, ist verschieden beurteilt z. B. durch Bertholdt 1, 284 und Häv. 1, 2, 22. Die wichtigsten Gegenstände der Mass. besprach Buxtorf in s. Tiberias 1620, verbessert 1665. Eine höchst wertvolle Zusammenstellung des mass. Stoffes gab Frensdorff, Die Massora Magna; 1. Teil: Massor. Wörterbuch 1876 († 1879). Reiches Material wird vorgeführt in Ginsburg, The Massorah compiled from manuscripts 1880 ff.; Schlussband unter der Presse (Wright V, 4).

§ 12. Die altjüdischen Textbearbeitungen nach ihrer Bedeutung für Alter und Güte der durch sie beeinflussten Handschriften.

1. a) Das Alter der Massora ist selbstverständlich ebenso wenig eine einheitliche Grösse, als der Inhalt der Mass. schon nach § 10 f. in einem kurzen Zeitraum entstanden ist. Aber vielleicht kann eine Hauptzeit ihres Ursprungs ermittelt werden. — Die Zurückführung des Tiqqûn Sopherim auf Esra (§ 11, 1) ist nun schon deswegen unsicher, weil diese fragliche Richtigstellung nicht im Talmud erwähnt ist. In der nachesrensischen Zeit machte man einen „Zaun für die Tora" (Sprüche von Vätern 1, 1), und „Massoreth" ist als solcher סְיָג לַתּוֹרָה bezeichnet (3, 13). Möglich ist nun, dass in dieser Mass. auch Traditionen über die Beschaffenheit des Toratextes eingeschlossen gedacht waren. Ferner kann jene Vergleichung von Handschrr. des Tempelvorhofs § 10, 1 nicht mit Grund als eine vor der 2. Tempelverbrennung geschehene bezweifelt werden. Wenigstens ergiebt sich daraus, dass Jos., Philo, Orig. nichts von einem Unterschied des Geschriebenen und des Gelesenen erwähnt haben (Capp., Crit. s. 3, 14, 10), nichts sicheres gegen einen vortalm. Anfang der Mass.; denn auch vom talm. Umfang des Inhalts der Mass. hat Hieron. nur wenige Spuren, wie er zu Jes. 63, 9 sagt „pro non [לֹא] legi potest יוֹ" (vgl. weiter Nowack, Die Bedeutung des Hieron. für die alttestl. Textkritik 1875, 40). Aber die wesentlich nachtalm. Entstehung des Materials der Mass. lässt sich sicher erweisen. Denn nach § 10 f. ist es Thatsache, dass der bei weitem grösste Teil des Inhalts der Mass. noch nicht im Talmud erwähnt ist. Dies kann aber nicht zufällig sein, weil im Talmud (§ 10) ganze Gruppen dieses Inhalts (§ 11, 2, c am

Schluss) fehlen. Folglich ist die Annahme die richtigste, dass die im Talmud noch nicht erwähnte Hauptmasse vom Massora-Inhalt auch noch nicht vor der Redaktion des Talmud (ca. 450 n. Chr.) gesammelt war[1]). Darauf nun, dass zwischen dem 6.—8. Jahrh. die Männer der Mass. (אנשי המ׳) oder die es mit der Mass. zu thun hatten (בעלי המ׳), die Massoreten hauptsächlich ihr Werk getrieben haben, weisen auch noch andere Spuren hin.

Ein Kodex der Firkowitsch'schen Sammlung nennt als Auktoritäten der Textkritik erstens Abr. ben Riqât und dann noch sieben Namen, darauf als Zeitgenossen dieser Männer den Ascher den Älteren und Vertreter von fünf Generationen seiner Familie, von denen die 5. vertreten ist durch jenen Aharon (§ 7, 2) in der 1. Hälfte des 10. Jahrh. (vgl. weiter Strack, ZLT. 1875, 612; Diqduqe § 69 u. S. 79; Merx, Verhandl. des 5. Orient.-Kongress 1882, 2, 188 ff.; Chwolson, CIH. 514 f. (über Mocheh); Bacher, Magazin f. Gesch. u. Wiss. des Jud. XVII, 169 ff. (über נקאי סדרא); De Lag., NGGW. 1890, 95 ff. über eine Variante zu der in Diqd. § 69 stehenden Lesart מנקדי, nämlich מנקדי. — Aus dem 6.—8. Jahrh. stammt auch der Traktat Sopherim, an dessen mass. Bemerkungen auch Müller (in s. Einl. 9) eine nachtalm. Art nachgewiesen hat; vgl. weiter bei ihm S. 10 über „Mass. dritten Ranges", ferner z. B. S. 97—99. 107. 109. 133—134. — Davon, dass die Hauptmasse der Mass. anderseits zu weit herabdatiert werde, rät, wenn ich recht sehe, ihr Sprachcharakter ab. Denn ist nicht ihre Ausdrucksweise mehr aram. gefärbt, als die rabbin. Sprache ungefähr seit dem 10. Jahrh.? In der Mass. sind auch noch weniger Vokalnamen, als in den Diqd. — Freilich auch im Mittelalter wuchs die Mass. noch. Auch bei vielen Angaben von Okhla steht ja ולבר ממס et praeter Massoram, also auch da werden noch Zusätze zur Mass. gemacht z. B. Nr. 175. 180. Ja, noch El. Lev. sagte (Seml. 84 f.): „Auch noch jetzt ist es erlaubt, wenn jemand Merkmale oder Regeln, Zahlen von Wörtern, oder sonst etwa einen Satz von der Mass. geben [aufstellen] will."

Wenigstens soviel nun, dass die Mass. nach ihrem Hauptteil erst hinter Esra entstand, hat auch El. Lev. (Seml. 5 ff.) behauptet. Dabei hat er ganz mit Recht ein Gewicht darauf gelegt, dass er sich in Übereinstimmung mit den alten Quellen selbst befinde, dass aber die Meinung, die Mass. sei schon durch Esra fertiggestellt worden, vielmehr von den Späteren vertreten werde (5. 15. 48 f.). Die oben begründete richtige Ansicht ist im wesentlichen dann weiter durch Cappellus, Prof. zu Saumur an der Loire, in s. Critica Sacra 1650 vertreten worden (3, 15, 14). Aber hauptsächlich die beiden Joh. Buxtorf zu Basel meinten, auch die Hauptmasse der Mass. in die talm. und vortalm. Zeiten hinaufrücken zu müssen,

[1]) Andere noch bemerkenswerte Beweismomente z. B. bei Tychsen, Tent. 193. 213 ff.; Häv. 1, 2, 18 f.; Semlers Anm. 76 über das jüngere Alter der Buchstabenzählung; Eichhorn § 141, 2.

weil sie der Ansicht waren, dass die Handschrr. bereits zur Zeit des Talmud mit der gegenwärtigen Punktation versehen gewesen seien.

b) Hier hängt also die Frage nach dem Alter der Mass. untrennbar mit der nach dem Alter der Punktation zusammen. Zur richtigen Taxierung desselben führen folgende Hauptgründe.

Alle andern semit. Sprachen hatten im Altertum nur solche Andeutungen des Vokalismus, die in der Konsonantenreihe selbst standen. Diese Ausdrucksweise ist wegen der keilschr. und der äthiop. Vokalbezeichnung zu wählen. Keine semit. Spr. besass im Altertum Lesezeichen, die unter oder über die Konson. gesetzt gewesen wären und eine positive Angabe der Aussprache enthalten hätten; denn auch die horizontale oder etwas geneigte Linie über manchen Wörtern im Samar. warnt den Leser nur, in den betreff. Konsonantengruppen den gewöhnlich in ihnen liegenden Begriff zu vermuten (Petermann, Gram. Linguae Sam. § 8). Ferner die jüd. Münzen sind und die Synagogenrollen werden noch jetzt ohne Punktation geschrieben. Sodann die Aussprache der Eigennamen bei den LXX und die Transkriptionen in den Hexapla des Orig. (z. B. *νάφες* für nèphesch Gn. 1, 20) weicht von der jetzigen Vokalisation häufig ab. Auch Hieron. (342—420), der s. hbr. Kenntnisse von Juden, hauptsächlich von Bar Anina (Rahmer, Die hbr. Traditionen in d. Werken d. Hier. 1861, 8) erworben hatte, sagt z. B. zu Hab. 3, 5: „Pro eo, quod nos transtulimus mortem, in Hebraeo tres literae sunt positae, Daleth, Beth, Resch, absque ulla vocali, quae si legantur dabar, verbum significant, si deber, pestem." Von verschiedenem Lesen, nicht aber Schreiben, spricht er auch in Stellen, in denen er scheinbar unwidersprechlich die Existenz von Vokalzeichen voraussetzt („legatur" zu Gn. 47, 31); vgl. weiter Nowack a. a. O. 44 f.; Siegfried, ZATW. 1884, 34 ff. Endlich „ist von den sichtbaren Zeichen für Vokale weder im Talmud noch in den ältern Midraschim die Rede" (Berliner, Beiträge z. hbr. Gram. im Tal. u. Midr. 1878, 26). Vokalzeichen und Accente sind aber schon im Traktat Soph. 3, 6; 13, 1 (vgl. auch Müllers Einl. 21) erwähnt, und die Diqduqe des Aharon im 10. Jahrh. nennen die Namen der Vokalzeichen (§ 10). — Die richtige Erinnerung, dass aus der Stadt Tiberias, die erst seit dem zweiten Jahrh. Mittelpunkt der paläst. Gelehrsamkeit wurde, die Punktation stammt, ist auch im Mittelalter nicht erloschen gewesen: Ibn Esra († 1167) sagte im Sepher Ṣach[ch]oth (ed. Lippmann, fol. 7ᵃ): „So ist das Verfahren der Weisen von טבריה, und sie sind die Wurzel [letzter Ausgangspunkt]; vgl. Juda Hallewi 1140 im B. Al-Chazari (Hirschfeld 1885; hbr.-arab. 1887), III, 30 f.; David Qimchi († ca. 1230), Michlol, ed. Rittenberg 54ᵇ „Festsetzer der Punktation"; Raimund Martini in s. Pugio fidei, einer Widerlegung des Judentums 1278; Nikolaus aus Lira in der Normandie, ein geborener Christ (Merx, Joel 311), Franciskaner († 1340) in s. Postilla zu Hos. 9, 12; dann wieder insbes. auf jüd. Seite El. Lev., der hauptsächlich auf die Thatsache hinwies (Mass., Sem. 30 ff.), dass „man niemals ein Kri und Ktib wegen der Punkte oder Accente antrifft; auch nicht betreffs

des Dagesch und Raphe etc."; auf christl. Seite Pellikan, Sebastian Münster, insbes. Luther zu Gn. 38, 12; 47, 31 [1]); dann hauptsächlich Cappellus zunächst in s. Arcanum punctationis revelatum 1624. Dagegen dass seit Esra die gegenwärtige Punktation zu den Konsonanten hinzugekommen sei, behauptete insbes. Joh. Buxtorf (in Basel † 1629) und sein gleichnamiger Sohn [2]). — Aus der weiteren Gesch. dieser Debatte soll nur noch zunächst die Art beleuchtet werden, auf welche Luthers Urteil über die Nichtursprünglichkeit der Punktation bei den späteren Lutheranern behandelt wurde. Einerseits nämlich wurde Luthers Stellung zur Sache verschwiegen [3]), und anderseits wurden Luthers diesbezügliche Worte so gedeutet, dass sie ihren ursprünglichen Sinn verloren [4]).

Das den Geschichtsthatsachen entsprechende und auch von Luther vertretene Urteil ist dieses. Vorausgesetzt jetzt, um der spätern Untersuchung nicht vorzugreifen, dass die Konsonanten des hbr. AT von den Verf. der einzelnen Teile desselben herrühren, und

---

[1]) Hier sagt Luther (Exeg. Opera lat. XI, 84—86) z. B. dies: „Tempore Hieronymi nondum sane videtur fuisse usus punctorum, sed absque illis tota Biblia [nicht blos die Synagogenrollen] lecta sunt. Recentiores vero Hebraeos, qui iudicium de vero sensu et intellectu linguae sibi sumunt, qui tamen non amici, sed hostes Scripturae sunt, non recipio." Demnach so völlig entschieden sprach er sich noch in den allerletzten Jahren seines Lebens aus.

[2]) Vgl. G. Schnedermann, Die Kontroverse des Ludovicus Capp. mit den Buxtorfen ü. d. Alter der hbr. Punktation 1878 und Hersmann, Zur Gesch. des Streites ü. d. Entstehung der hbr. Punkt., Programm von Ruhrort 1885.

[3]) Flacius in s. Clavis Scripturae Sacrae 1567 (Tract. VI, in der von mir benützten Baseler Ausgabe von 1628, Bd. 2, 644 ss.) führte als Vertreter des Urteils, dass nicht gleichzeitig mit den Konsonanten auch die Punkte entstanden seien, mit Namen nur El. Lev. auf, von Luther schwieg er, gestand überdies ein — was auf die zu seiner Zeit herrschende Auffassung dieser Frage ein Licht wirft —, dass er sich den Vorwurf der Anmassung zuzuziehen fürchte, indem er fast allein gegen die Urteile der andern die Meinung ausspreche, dass die Vokale oder Punkte zugleich mit den Konsonanten, vielleicht von Adam selbst, erfunden worden seien. Glass, Philol. Sacra 1623 etc. I, 1 (Ausgabe von 1668, 28) sagt: „Puncta recens Judaeorum, et quidem post-thalmudicorum esse inventum, ut quidam inter Pontificios opinantur, falsa est hypothesis", aber von Luthers Stellung zur Sache nichts. Calov, Criticus Sacer Biblicus 1673 erörtert die Frage p. 92—145, nennt aber nur Pontificii, Rabbini und den „Revelator" d. h. den Cappellus als Vertreter der Meinung von der Nichtursprünglichkeit der Punktation (92. 106. 115).

[4]) Löscher, De causis linguae Ebr. 1706, 276: „De Luthero vulgata narratio est, eum, praesertim in libro Schemhamphorasch, contra antiquitatem punctorum pugnasse; etsi vero, a Criticis quibusdam exacerbatus, paulo durius de eorum circa vocales studio dixerit, tamen in posterioribus curis, libro praesertim commentario in Genesin, rectius disputat, eiusque discipuli, Flacius aliique, saniorem sententiam mature defenderunt." Die Wendungen dieser Berichterstattung sind unerfreulich. Denn erstens soll Luthers Beurteilung der Punktation auf „Gereiztheit" zurückgeführt werden, sodann soll Luther in den Genesisvorlesungen sich „richtiger" ausgesprochen haben (vgl. aber die daraus oben zitierte Stelle), und schliesslich muss doch hinzugefügt werden, dass eine „gesündere" Ansicht erst durch Luthers Schüler [insofern aber waren sie es nicht] verteidigt worden sei.

weiter vorausgesetzt, dass die Vokalbuchstaben ו, י etc. auf eine relativ frühe Zeit zurückgehen: so war durch diese Hilfsmittel allein nur der hauptsächlichste Sinn der Konsonantengruppen vor Verkennung geschützt, so dass die grundlegenden Thatsachen der israel. Religionsgesch., die Bundesforderungen und -verheissungen auch durch die Konsonanten allein ausgeprägt waren. Aber Differenzen der Auffassung mancher Konsonanten waren bei diesem Zustand der Gedankenbezeichnung nicht ausgeschlossen und sind auch eingetreten. Denn gleich der 1. Konsonantenkomplex בראשית ist bereschith, aber auch *βαρησηθ* (De Lag., Symmikta 1, 113), also auch mit dem Artikel ausgesprochen worden; הימם 36, 24 ist aufgefasst worden als hajjemim, vielleicht die Maulesel und vielleicht die Thermen, aber auch als Eigenname: *τὸν Ἰαμείν* (LXX); מטה 47, 31 wurde teils mitta (Bett), teils matte (Stab, Scepter) gelesen (LXX und Hebr. 11, 21)[1].

Es gilt also schon an diesem Punkte, den die geschichtl. Wirklichkeit wiederspiegelnden Erinnerungsstrom der Judenschaft fest im Auge zu behalten und weder die jüd. Tradition für ein durchaus einheitliches Gewässer anzusehen, noch die von der grossen Masse begünstigte Strömung als die lautere Quelle der Wahrheit zu betrachten[2].

---

[1]) Dagegen ist nicht einmal das Urteil möglich, dass wenigstens „die Vokale ihrem Laute und ihrer Bedeutung nach inspiriert seien" (Neue luth. KZtg. 1891, 174, wo überdies aber richtig ein „Missourier" 474 erwähnt „den offenbaren Irrtum der alten Dogmatiker von der der Inspiration gleichzeitigen Niederschrift der hbr. Vokalzeichen"). Denn die Vokallaute des Hbr. haben eine nach der allgemeinen Analogie der Sprachgeschichte sich richtende Veränderung erlitten. Mit den histor. Thatsachen streitet auch, was Koelling, Lehre von der Theopneustie 1891, 263 sagt: „Die Substanz der Buxtorfischen Gedanken ist durch Matth. 5, 17. 18 biblisch begründet und eine Forderung des Gewissens der Gläubigen." Denn durch Mt. 5, 17 ist nur jener vorhin erwähnte, auch schon durch die Konson. allein dargestellte Hauptgehalt des AT an Bundesforderungen und -verheissungen als bestimmt im AT vorliegend gemeint. Ferner in v. 18 kann die neben *ἓν ἰῶτα* noch erwähnte *μία κεραίᾳ* eines der hörnerähnlichen Krönchen (§ 6, 4) meinen, und folglich war auch in diesem v. blos der in den Konsonantenbildern verkörperte Sinn das Subjekt der Rede. Also das, was faktisch in Mt. 5, 17 f. steht, ist die Substanz der Gedanken Luthers über die Geschichte der schriftl. Ausprägung des alttestl. Inhalts, aber nicht „die Substanz der Buxtorfischen Gedanken." Fernerhin kann gerade vom Standpunkt des Schriftprinzips aus nicht als Element des historischen Christentums irgendwelche „Forderung des Gewissens der Gläubigen" anerkannt werden. Endlich wenn Koelling nur z. B. das oben auf eben dieser Seite erwähnte Faktum, dass die Punktatoren Gn. 47, 31 מטה als mitta (Bett) punktiert haben, aber Hebr. 11, 21 ebendasselbe מטה als matte (*ῥάβδος*) aufgefasst worden ist, beachtet hätte, so würde er davor behütet gewesen sein, „die Rabbinen, die die Vokale hinzugefügt, in irgendeiner Weise unter den Strom der Inspiration zu stellen."

[2]) Denn dass die Tradition der Juden keineswegs einheitlich war, kann gleich hier durch einige Thatsachen erhärtet werden: es giebt nicht wenige Abweichungen von den Schreiberregeln (§ 9) und von der in sich selbst uneinigen Massora, Meinungsverschiedenheiten über die Abfassung und Kanonicität des AT, Reihenfolge und Zählung der Bb. etc. (vgl. Müller, Soph. 30); es giebt Machzors (§ 4) der verschiedenen Provinzen etc. Ferner die von der grossen Masse der Rabbinen gebilligte

Endlich ist zum Verständnis und zur Würdigung der jetzt in Rede stehenden Buxtorfischen Gedanken noch dies wichtig. Ein Hauptanlass derselben war, dass Buxtorf die Frage nach dem Alter der Punktation nicht an sich objektiv untersucht, sondern eine in der Geschichte des Streites hervorgetretene Formulierung aufs Korn genommen hat, nämlich den Satz des El. Lev. (Seml. 74), dass die Punkte und Accente erfunden worden seien durch die Massoreten[1]).

c) Reichen aber die Anfänge der praktischen Textbemühungen der Juden noch bis in die Zeit des bestehenden Tempels zurück und stammen die auf den Konsonantismus bezüglichen Elemente der Massora zum Teil schon aus dem talmud. Zeitalter (ca. 180—450 n. Chr.) und ist der übrige Hauptbestand der Massora im 6.—8. Jahrh. gesammelt worden: so spiegelt sich in dem Texte, um dessen Feststellung die Massoreten sich bemüht haben, ein Wortlaut des AT wieder, welcher an Alter die bestimmbare Entstehungszeit der auf uns gekommenen Handschriften um ein Beträchtliches überragt.

2. a) Schon bei jenen ältesten bekannten (§ 10, 1) Bemühungen um die Sicherstellung des Textes des hbr. AT ist der Aus-

---

Tradition ist nicht der relativ getreueste Reflex der geschichtl. Verhältnisse. Das ersieht man schon hinreichend aus dem einen grossen formalen Irrtum dieser Tradition, dass nach der orthodoxen rabbin. Meinung der gesamte Inhalt des Talmud bereits dem Mose geoffenbart und unverändert durch die mündl. Tradition bis zu seiner schriftl. Fixierung in der Mischna und den beiden Gemara vererbt worden sein soll. Soweit also hat man sich verirrt, dass auf heftige Opposition diejenigen stiessen, welche, wie Frankel 1859 in s. Einl. in die Mischna und wieder L. Löw (Ges. Schrr., Bd. 1 [1889], 241 ff.), es aussprachen, dass die Gesetzestradition des Judentums sich allmählich ausgebildet hat.

[1]) Diesen zufälligen Ausgangspunkt Buxtorfs erkennt man an der Fragestellung (Tiberias 1620, I, 9): an Masorethae punctorum vocalium et accentuum fuerint inventores? Von der Bejahung dieser Frage wurde Buxtorf ganz mit Recht durch die mehrseitige Differenz abgehalten, welche zwischen den Punktatoren, Accentuatoren und den Massoreten bemerkbar sind, wie ich über diese Differenz neue Beobachtungen in m. Lehrgeb. vorzulegen gedenke. Jedoch aus der Unrichtigkeit jener Formulierung, die El. Lev. einmal an der zitierten Stelle gebraucht hat, ergab sich nicht die Unrichtigkeit der These, auf die es El. Lev. hauptsächlich ankam, und die er anderwärts (Seml. 64 etc.) ausgesprochen hat, dass „die Punkte noch nicht in den Zeiten der Talmudisten gewesen sind." Buxtorf hätte also die Hinzufügung der gegenwärtigen Punktation zum Konsonantentext zwischen die eigentlichen Massoreten und den Schluss des Talmud setzen sollen, hätte aber nicht im Gegensatz zu jener einmaligen und ungenauen positiven Formulierung des El. Lev. gleich bis zu der Gegenthese fortgehen sollen, dass Esra und seine nächsten Nachfolger die „Zeichen der Vokale und Accente zwar vielleicht nicht zuerst erfunden, aber doch wiederhergestellt und vervollkommnet haben" (Tib. I, 11 gegen Ende). Wahrscheinlich wäre er nicht zu dieser Meinung gekommen, wenn er den Gegenstand rein an sich zum Objekt der Untersuchung gemacht hätte, — eine wichtige Warnung, die aus der Geschichte der Wissenschaft herausklingt!

gangspunkt das Bewusstsein gewesen, dass es einen bereits veränderten Text zu verbessern gelte, nicht etwa blos die Befürchtung, dass der ursprüngliche Text erst in Zukunft alteriert werden könne.

Durch den Umstand, dass nur 3 Varianten als in Handschrr. gefunden ausdrücklich durch die Überlieferung bezeichnet werden, ist nicht positiv die Annahme verboten, auch irgendwelche andere Textverschiedenheiten seien schon in Handschriften eingedrungen gewesen. Auch für jene talmud. Warnung vor Buchstabenverwechslung (§ 9, 2) ist die natürlichste Voraussetzung, dass die aufgezählten Vertauschungen schon in Abschriften vorzukommen pflegten. Ferner standen ja wirklich ähnliche Umbiegungen des Textes, wie sie von den Talmudisten durch die Formel „Lies nicht so, sondern so!“ (§ 10, 2, b, β) angedeutet wurden, in dem Kodex des Rabbi Meir, nämlich für טוב מאד Gn. 1, 31 טוב מות (gut sterben); für כתנות עור 3, 21 כתנות אור (Kleider von Licht); für ובני דן 46, 23 ובן דן; für דומה Jes. 21, 11 דומי; vgl. noch A. Epstein, ein von Titus nach Rom gebrachter Pent. und seine Varianten (MGWJ. 1885, 337 ff.), aber auch Bemerkungen dazu von Abr. Hochmuth (ebd. 1886, 274 ff.). Anderseits indessen ist bei den zwei Reihen von Verschiedenheiten, die als „Geschriebenes“ und „Gelesenes“ bezeichnet sind, schon in der Benennung der letzteren Reihe die Aussage eingeschlossen, dass sie nicht zum geschriebenen Wortlaute gehörte. Auch liegt bei der sog. ablatio scribarum (§ 10, 2, b, δ) der bestimmte Fall vor, dass die textkritische Annahme sich nur um ein solches Element dreht, welches blos im mündlichen Vortrag von Stellen auftrat. Auf jeden Fall aber ist es nur unwesentlich, inwieweit die den Anlass zur altjüd. Textbearbeitung gebenden Veränderungen des Wortlautes bereits in Abschriften Eingang gefunden hatten, oder blos noch erst in der mündlichen Textrezitation vorhanden waren. Von grundlegender Bedeutung ist nur dies, dass bereits eingetretene Veränderungen des Wortlautes Bemühungen um die Textfeststellungen veranlasst haben.

b) Wie der Anlass jener im Talmud berichteten Textfeststellung, so ist auch die bei ihr angewendete Norm von höchster Wichtigkeit. Denn jene alten Textbeurteiler haben nur nach der Majorität der eine Lesart bezeugenden Handschriften ihre Kritik geübt, aber nicht etwa aus einem Autograph einer alttestl. Schrift oder einem irgendwie denkbaren Musterexemplar — durch dessen Existenz ja überhaupt von vornherein solche Textvergleichungen überflüssig gemacht worden wären — ihre Textfeststellungen geschöpft, oder aus übernatürlicher Erleuchtung ihre Entscheidungen holen wollen.

Dass diejenigen Modifikationen des Wortlauts, welche nicht in den Text aufgenommen, sondern nur an den Rand gesetzt wurden, wahrscheinlich nicht einmal aus einer Minorität von Handschrr., sondern nur aus der in späterer Zeit üblichen Wahl des Ausdrucks (Qerê) oder gar

aus einem schüchternen Vorschlage zur Umdeutung des Geschriebenen (Sebîr; § 11, 2, b) geflossen sind, ist wieder eine Nebensache.

Durch den thatsächlichen Massstab jener Textfeststellung ist sodann das von ihr erstrebte Ziel zugleich mit berichtet: nur eine relative Güte des Wortlauts des hbr. AT wollte man zu stande bringen, nicht den ursprünglichen oder überhaupt den absolut richtigen Text meinte man wissen zu können. Ist nun schon in alledem enthalten, dass den altjüd. Textbemühungen keine absolute Auktorität gebührt, so lässt sich ebendasselbe noch weiter (c) aus authentischen Äusserungen der altjüd. Textbearbeiter selbst, (d) aus Eigenschaften ihrer Ergebnisse und (e) aus dem im Laufe der Jahrhh. ihnen zugesprochenen Ansehen ableiten.

c) Nach der oben (§ 10, 2, b, *a*) übersetzten Erzählung ist sogar dem Esra nur das Bewusstsein beigelegt worden, dass er die Entscheidung über die Richtigkeit der ihm zugeschriebenen Puncta extraordinaria dem Propheten Elia, dem Wegbereiter des Messias, anheimstelle. Auch ist es für die Taxation der altjüd. Textkritik nicht bedeutungslos, dass diese nur durch das Zusammenwirken und die gegenseitige Ausgleichung selbständiger Kräfte zu stande gekommen ist; denn „aus den Randnoten von 15 Codices lernen wir Lesarten des Rabbi Pinchas kennen, in 9 Handschrr. fand ich den Rabbi Moche, in 5 den Rabbi Chabib [als Patron besonderer Lesarten erwähnt]" (Strack, ZLT. 1875, 613); über Pinchas speziell vgl. noch Diqduqe 84 f.

d) Den altjüd. Textbearbeitungen haftet eine teilweise Verwirrung ihrer eigenen Handschrr. und innere Disharmonie ihres Inhalts an. Belege dafür finden sich in Jakob Chajjims Vorrede zu s. Mass. fin. (hbr. u. engl. herausgegeben von Ginsburg, 2. Aufl. 1867); J. H. Michaelis, Praef. zu s. hbr. AT 18 ff.; in der „inedita Norzii [§ 13, 2, d] praefatio", deren Inhalt de-Rossi (Proleg. XLI s.) exzerpiert hat, die aber auch ediert ist durch Jellinek 1876; ferner Norzi zu Hes. 11, 19 (Tychsen, Befr. Tent. 118 ff.); Frensdorff, Okhla, S. VII und an sehr vielen Stellen, z. B. zu Nr. 180; in s. Mass. magna auf sehr vielen Seiten; hauptsächlich jetzt auch in Ginsburgs Ausgabe der Mass. (§ 11 am Schluss); einige Proben auch bei Merx, Chrest. targum. 112. Freilich Baer sagt in seiner Beurteilung von Ginsburgs Arbeit (ZDMG. 1886, 743 ff.), dass dieser „ungeprüfte und ungesichtete Massoraangaben" dargeboten habe (755) und lässt (758) das Werk Ginsburgs nur als ein „Materialien-Konvolut für eine noch zu erwartende hist.-krit. vermittelte wirklich decisive Massora" gelten. Aber gerade eine — selbstverständlich fehlerlos abgeschriebene — Reproduktion von handschriftlich vorhandenen Originalangaben der Mass. war endlich einmal erwünscht, damit auch solche, denen nicht die Massora-Handschrr. zu Gebote stehen, sich zuvörderst an der Beantwortung der Frage beteiligen können, inwieweit es wirklich eine entscheidende Mass. giebt. Ich meinerseits muss freilich fürchten, dass aus manchen Materialien der Mass. z. B. denen über יְהוּדָה etc. (Mass. magna zu 2 Kn.

25, 5[1]); Mass. fin. s. v.; Frensd., Mass. WB. 293) erst durch ein gordisches Experiment eine Entscheidungsinstanz zurecht gemacht werden kann.

e) Können nun die „widerstreitenden Angaben der Masoreten", die auch Blau (Mas. Untersuch. 5) als Thatsache erwähnt, nur zu einem Teile aus der allmählichen Entstehung und den mannichfaltigen Fundgruben der Mass. hergeleitet werden und sind sie zu einem andern Teile durch die Sorglosigkeit der Massora-Abschreiber verschuldet, so ist auch dies ein Thatbeweis dafür, dass der Mass. nicht eine vollkommene Auktorität beigemessen worden ist. Eben dies erhellt aber weiter aus dem beschränkten Masse von Einfluss, den die Mass. auf die Gestaltung der Textvervielfältigungen ausgeübt hat.

α) Denn zunächt die noch im Entstehen begriffene Massora hat nicht verhindern können, dass einerseits in Palästina und anderseits in Babylonien je eigentümliche Variationen beim Textvortrag sich ausbildeten. Dies sind die חלופים (Chilluphim, Vertauschungen) der westländischen Juden (Occidentalen, מערבאי Maarbajê; besser als Maarbaë, wie Geiger, Urschrift etc. 1857, 481 schrieb) und der ostländischen Juden (Orientalen; Mad[d]inchaje oder Madnechajê מד[י]נחאי von מָדִינְחָא oder מַדִּינְחָא oder מַדְנְחָא, welches letztere die ostaramäische Form ist)[2]) Verzeichnisse dieser Abweichungen sind in dem gemäss seiner Unterschrift zwischen 1008 und 1010 geschriebenen Kodex (§ 7, 3) und anderwärts gefunden worden (Strack, ZLT. 1875, 608 etc.). Darnach ist die Aufzählung sehr vervollständigt worden, welche Jakob Chajjim der rabbin. Bibel von 1525 f. beigegeben und welche Buxtorf ebenfalls

---

[1]) „ירהו giebt es nur hier [2 Kn. 25, 5] in dem Buche [näml. eben dem Buch der Kn.] und zwar bei den Worten „und sie erreichten ihn in den Gefilden von Jericho" d. h. 2 Kn. 25, 5, und ganz Josua und Kn. hat יריהו mit dieser [der eben genannten] Ausnahme, und [nun kommt eine Parallele dazu] das ganze Gesetz [Pent.] hat desgleichen ירהו, und die ganze übrige Schrift יריהו, und der Denkvers dazu ist „und er wird bewohnen הֲרֵרִים" [ausgedörrte Gegenden; Jr. 17, 6, also zur Anzeigung dessen, dass der Pent. רֵ und die (übrige) Schrift רִי innerhalb des fraglichen Wortes hat]. Und sie alle sind geschrieben mit ו am Ende der Wörter mit einer Ausnahme יריהה und sein Denkvers ist „in seinen Tagen baute Chiel" [1 Kn. 16, 34], und der ganze Josua ist entbehrend י mit einer Ausnahme [nämlich in dem V.] und Beth Hogla [18, 21]." Der wahrscheinlichste Inhalt davon ist ein zweifacher: a) ירהו nur 2 Kn. 25, 5 und im Pent.; b) die Konsonanten sollen im Pent. יְרֵחוֹ, aber im übrigen AT (auch 2 Kn. 25, 5 mit wegen seiner Umgebung) Jericho gesprochen werden. — Der Satz „und die ganze übrige Schrift hat יריהו" u. a. ist unverträglich mit dem Vorhergehenden. — Aber Baer giebt Jos. 18, 21 יְרִחוֹ (mit Chireq); ferner ebenso Jr. 39, 5; dann יְרֵחוֹ mit Sere Neh. 3, 2.

[2]) Die westländischen, palästinischen Juden hatten nach Barkokhbas Aufstand den Mittelpunkt ihrer Gelehrsamkeit in der Schule zu Tiberias (§ 12, 1, b) und die ostländischen Juden in den Schulen (פַּלָּה) zu Nehardea, Sura und an andern Orten Babyloniens.

in s. rabbin. B. abgedruckt hat. Denn z. B. beim Hohenl. konnte Baer (Quinque volumina 79) fünf Differenzen namhaft machen, während in dem ältern Verzeichnis nur zwei von ihnen (1, 9; 7, 2) standen. Die meisten derselben betreffen die Vokalbuchstaben, indem z. B. 7, 2 die Westländ. מעשה, aber die Ostländ. מעשי schrieben. Manche sind auch bedeutsamer, wie Jos. 8, 22 (Baer 1891, 104) die Westländ. להם, aber die Ostländ. לו bevorzugten. Früher pflegte bei Besprechung dieser Varianten hervorgehoben zu werden, dass dieselben nur an zwei Stellen Varianten der Punktation beträfen, näml. das Mappiq von Jr. 6, 6 und Am. 3, 6, und dieser Umstand galt dem El. Lev. (Seml. 35) als „ein Beweis, dass diese חילופים aufgeschrieben sind, ehe die Punkte und Accente erfunden worden". Aber dagegen ist doch zu bedenken, dass man bei der Sammlung der Texteigentümlichkeiten der Ostländ. auch aus dem Gesichtspunkt nicht die Punktation berührt haben kann, weil diese ein ganz anderes System bildete. Überdies auch unter den Ostländischen gab es wieder mannichfache Differenzen zwischen Nehardea und Sura, wie schon in der Mass. z. B. zu הלויהוה Dt. 32, 6 bemerkt ist „für die Surajê ist ה׳ allein, יי׳ allein; für Nehard. ist הא allein, יי׳ allein; für andere Bücher ist es ein Wort"; aber in der neuern Zeit sind die Differenzen in viel weiterem Umfang beobachtet worden (Strack, Proleg. 41; ZLT. 1875, 609; Berliner, Targum Onkelos 2, 61—70).

Aber auch noch dem Tiberienser Aharon ben Ascher (§ 7, 2), welcher „der Schluss der Traditionskette" in einem Kodex grammatisch-massoretischen Inhalts heisst (Strack, ZLT. 1875, 613) machte in nicht wenigen Hinsichten Opposition ein in Babylonien lebender Zeitgenosse ben Naphtali, der gleich jenem auch seinerseits ein Manuskript des AT mit Punktation und Mass. versah. Längst war bekannt, dass diese beiden im Gebiete der Konsonanten bei HL. 8, 6 differierten, indem שלהבת יה von ben Naphtali als 2 Wörter geschrieben wurde. (Die diese Schreibweise befolgenden Ausgaben sind hauptsächlich zusammengestellt von Pick in dem oben § 8, 3 zitierten Aufsatze Picks p. 127). Aber in Randnoten von Codices und sonst sind noch andere konsonantische Differenzen der beiden erwähnt: 1 Kn. 3, 20; Jr. 11, 7; 29, 22 (Strack, ZLT. 1875, 611; Diqd. XII f., Anm.). Allerdings die Hauptmasse ihrer Chilluphim, die im wesentlichen auch bereits von Jakob Chajjim in seiner rabbin. Bibel 1525 f. angeführt und von Buxtorf etc. wiederholt sind, bezieht sich nur auf die Punktation, und das Vorhandensein dieser

Differenzen ist auch schon innerhalb der Mass. notiert (Mass. parva zu Ex. 21, 19; Seml. 35).

β) Aber auch nachdem die Massora im wesentlichen ausgebildet war, ist sie bei der Herstellung von Manuskripten nicht immer allseitig beobachtet worden. Denn allerdings im allgemeinen stimmten über die Giltigkeit nicht blos des Konsonantentextes, sondern auch der Punktation und der Massora die talmud. (rabbanitischen) und die qaräischen Juden überein, wie ausdrücklich bekräftigt wird durch Juda Hallewi im Buche Al-Chazari (ca. 1140) 3, 32—34. Aber aus früherer und späterer Zeit fehlt es nicht an Äusserungen, nach denen man sich doch auch von den Regeln der Mass. entband.

Z. B. hat Raschi († 1105) חס־ פרות Jes. 2, 20 gedeutet „Bilder des Götzendienstes in der Ähnlichkeit von חסידפרות", hat also diese Buchstaben als ein Wort aufgefasst, obgleich doch jene Konsonantengruppe nicht zu denen gehört, die „geschrieben sind als 2 Wörter und gelesen werden als ein Wort" (Okhla Nr. 100). Bei der Herstellung von Handschrr. wurden insbes. die Vokalbuchstaben nicht stets genau gesetzt; denn „bald schreibt der Schreiber das volle Wort der Deutlichkeit wegen und bald lässt er einen unausgesprochenen Buchstaben fehlen, um einen kurzen Weg einzuschlagen" (Ibn Ezra [1167] in der Vorrede zu s. Pent.-Erklärung). Aber auch manche Punktationen wurden nur „in einem Teile der Exemplare gefunden" (D. Qimchi [1230], Mikhlol 4^b. 17^a etc.), oder „in der Masse = Mehrzahl der Exemplare" (8^a). Deshalb kam es auf das an, was in den „mit Genauigkeit hergestellten" (medujjaqim von דקק) Handschrr. stand, wie z. B. Qimchi 4^a sagt „u. Rabbi Jona [ca. 1020] hat auch so [mit doppeltem Qames] דָּקַק 1 Kn. 11, 2 auftreten lassen, und nicht haben wir es so gefunden in allen akkuraten Bb." Proben von solcher „Ungenauigkeit" der Handschrr. sind nun folgende. Vom gewöhnl. hbr. Texte weicht der Kodex Petropolitanus innerhalb des B. Hes. wenigstens an 16 Stellen so ab, dass dadurch eine Veränderung des Sinnes herbeigeführt ist (Cornill, d. B. des Proph. Ez. 1886, 9). Im Cod. Reuchl. sind Abweichungen von der Mass. nicht korrigiert (Baer-Del., Jer. X). Eine Bemerkung zu Lv. 13, 22 in einem Erfurter Kod. erkennt die Vorschrift der Mass. nicht als entscheidend an (Eichh. 1, 442). Im Cod. Casselanus „gehen die Korrekturen zum Teil von unserm gedruckten mass. Text sehr ab" (J. D. Mich., Orient. u. exeg. Bibl. 1, 229)[1]).

---

[1]) Über dieselbe Handschr. sagte J. D. Mich., Gram. chald. 1771, 10: „Hic codex Casselanus, ante VII secula scriptus, in Hebraicis quoque [non solum in Chaldaicis] innumera habet, legibus grammaticis de vocalium quantitate, Masorae et editionibus contraria". Vgl. auch was über die Beziehung der Targumpunktation zur Massora Merx, Chrest. targumica XII sagt: „Codex Reuchlinianus, Erfurtensis, Kissingensis, Casselanus a Masora recedunt i. e. a schola illa, quae textuum scripturam fraeno imposito cohibere conata est, ita ut intellegatur non omnes se fraenari passos esse".

Sodann auch in den gedruckten Texten ist z. B. die Zahl der Qeres verschieden; denn El. Lev. (Seml. 40) fand in den ihm vorliegenden Exemplaren 848 Qarjan; aber Cappellus (3, 1, 6) hat theils weniger (793) und teils mehr (983; ja auch 1171) Qarjan gezählt. Insbes. aber hat B. W. D. Schulze, Vollständigere Kritik über die gewöhnlichen Ausgaben der hbr. Bibel etc. 1766 den Nachweis erbracht, dass das zu Brescia 1494 gedruckte AT, welches Rabbi Gerschom ben Moscheh besorgte und aus welchem Luther übersetzte, die bekannten Abnormitäten der Schreibweise grösstenteils ignorierte und sehr viele Lesarten als Kethib darbot, welche in der von Jakob Chajjim herausgegebenen Venediger Bibel (1525 f.) als Qere am Rande stehen oder auch gar als Textvariante erwähnt sind. Z. B. ist das kleine He Gn. 2, 4 nicht beibehalten (S. 14), ist וַיְהִי 2, 12 gedruckt (S. 311), ist für הוּא wirklich הִיא 3, 12 eingesetzt (S. 20), statt וַיְחַלְּ 8, 12 dargeboten וַיָּחֶל (S. 332) etc. etc., in solcher Masse, dass man über das Mass von Freiheit der Textbehandlung, welches Gerschom angewendet hat, erstaunt, und nur das Urteil möglich ist: Der Urheber dieses Druckes hat die massor. Vorschriften über grosse und kleine Buchstaben nicht beobachten wollen. Nicht etwa lässt sich jene Thatsache dadurch erklären, dass gesagt wird (Tychsen, Befr. Tent. 134), in den ersten Zeiten der Buchdruckerkunst sei sehr fehlerhaft gedruckt worden.

Ist nun auch durch alles Obige bewiesen, dass die Mass. den nach ihr sich richtenden Handschrr. des hbr. AT keine absolute Richtigkeit gewährt, so haben sich die Pfleger der Mass. trotzdem ein hohes Verdienst erworben, indem sie den von ihnen vorgefundenen Text vor weiteren Beschädigungen zu bewahren strebten. Aus diesem Grunde gehört auch dies zu den Aufgaben der alttestl. Wissenschaft, den wahrscheinlichsten Inhalt der altjüd. Textbearbeitungen aus den divergierenden Aufzeichnungen herauszustellen[1]).

§ 13. Variantensammlungen und Druckausgaben des hbr. AT. — Teils weil der Inhalt mancher direkten Textquellen des hbr. AT nach dem Untergang derselben nur noch in alten und neuen Variantensammlungen zum hbr. AT sowie in Drucken desselben vorliegen kann und teils weil in diesen auch die Früchte der bisherigen Handschriftenvergleichung und Massora-Ausbeutung zur Verfügung gestellt sind: so sind auch diese Variantensammlungen und Druckausgaben des hebr. AT noch in einem Schlussparagraphen dieses ersten Abschnittes vorzuführen.

---

[1]) Nur darf der der Massora gewidmete Eifer nicht dem Gedanken entspringen, als ob die Mass. ein vollkommenes Korrektiv des hbr. AT sei, wie dieser Gedanke insbes. noch durch Tychsen, Befreytes Tent. 159 ausgesprochen worden ist, und wie er sich mit dem der Massora gewidmeten Eifer nur zu leicht verbindet.

1. Zusammenstellung von variae lectiones. Durch eben jene Erfahrungen über die teilweise Ungenauigkeit der Textvererbung, welche gegen Ende des vorigen § beschrieben worden sind, und insbes. durch die Wahrnehmung, die man zu machen meinte, dass die Abschreiber sich im Fortgange der Zeit immer weniger genau an die Massora bänden, wurde schon im 13. Jahrh. der span. Rabbi Meir Hallewi bewogen, nach alten Handschrr. den Text des Pent. von den nicht seltenen Konsonantenverwechselungen und häufigen Auslassungen der Vokalbuchstaben sowie andern Vernachlässigungen der Massora zu reinigen, welche sich in den Abschriften seiner Zeit fanden. Sein „Buch der Massoreth als eines Zaunes für die Tora" ist endlich 1750 gedruckt worden. Der Berliner Nachdruck von 1761 ist nicht ohne Fehler, wie de-Rossi, Proleg. XL nachwies. Im 16. Jahrh. hat der italienische Rabbi Menachem aus Lonzano zehn Manuskripte, die 500—600 Jahre alt waren und auch die oben § 8, 3 erwähnten Musterkodizes verglichen und die Ergebnisse niedergelegt im אור תורה, also „Licht fürs Gesetz", gedruckt 1618 und 1659. Dem 18. Jahrh. gehören an Houbigant, Notae criticae in universi V. T. libros, 2 Quartbände (Frankfurt a. M. 1777), und Bernardo de-Rossi, Variae lectiones V. T., 4 Quartbände (Parma 1784—88) und Scholia critica in V. T. libros (1798).

2. Druckausgaben des hbr. AT, insbesondere solche, die aus Handschriften geschöpft und mit kritischem Apparat versehen sind. Damit nun die Beteiligung der verschiedenen Jahrh. an der Bearbeitung des hbr. AT möglichst im Zusammenhange überblickt werden könne, sind dazu auch gleich die sog. rabbinischen „Bibeln" d. h. Textausgaben des hbr. AT, denen die massor. Bemerkungen, die aramäischen Übersetzungen [Targume] und eine kleinere oder grössere Zahl von Kommentaren der mittelalterl. Rabbinen beigegeben sind, hinzugefügt, ebenso die sog. Polyglottenbibeln d. h. Textausgaben des A. und N. T, die von den hauptsächlichsten (alten) Übersetzungen begleitet sind.

a) 15. Jahrh.: Zuerst gedruckt wurden 2 Psalter 1477, wahrscheinlich zu Bologna, vgl. das Genauere über diese Anfänge bei Wolf, Bibl. hbr. 2, 364; Wähner, Antt. 1, 178; de-Rossi, Proleg. XXV s.; auch Eichh. 2, 654 ff.; Vatke 122 f. Das erste ganze in einem Band gedruckte hbr. AT ist das zu Soncino 1488 erschienene. Ihm folgte 1494 das zu Brescia vom R. Gerschom herausgegebene AT in klein 8°, über dessen Textbeschaffenheit § 12, 2, e ausführlich gehandelt ist. Luthers Handexemplar befindet sich jetzt in Berlin, vgl. in dem auf S. 52 citierten Buch von Schulze 1766, 12—14. — b) 16. Jahrh.: Biblia Polyglotta Cumplutensia

1514—17: hbr., Targum des Onqelos, LXX u. Vulg., vgl. Delitzsch, Studien zur Entstehungsgeschichte der Polyglottenbibel des [span.] Kardinal Ximenes, 3 Programme 1871. 78. 86; Biblia rabbinica Bombergiana d. h. verlegt und gedruckt von Daniel Bomberg in Venedig, zuerst 1516—18, besorgt durch Felix Pratensis, dann 1525 f., besorgt durch Jakob Chajjim, den ersten Herausgeber der Massora finalis; Biblia Polyglotta Antwerpiensia 1572, welche Regia heisst, weil sie auf Kosten Philipps II. hergestellt wurde, und auch Plantiniana, weil bei Plantinus gedruckt: sie enthält die Targume vollständiger als die Complutensische Polygl. Von den einfachen Ausgaben des Vetus Test. hebr. sei die von Elias Hutter, Hamburg 1587 etc. genannt. — c) 17. Jahrh.: Biblia Rabbinica von Joh. Buxtorf 1618 f.; Biblia Polyglotta Parisiensia 1629—45 enthält auch den Pent. der Samaritaner nebst samaritanischem Targum; Biblia Polyglotta Londinensia 1657 giebt ebendieselben Texte, aber noch bes. wertvolle Prolegomena ihres Herausgebers Walton; Vetus Test. hebr. ed. Joh. Leusden, gedruckt bei Joseph Athias (in den Randbemerkungen citiert als יסיה, z. B. zu 2 Chr. 4, 3 der Hahnschen Ausgabe) Amstelodami 1661. Empfehlenswert wegen genauen Textes und inhaltreicher Vorrede ist das Vet. Test. hebr. ex recensione Jablonskii, Berolini 1699; von ihm überdies auch eine Ausgabe, „qua minorem sol nondum vidit", wie er selbst schrieb, 1711, nämlich in Sedez (Knapp, Scripta varii argumenti, 2. Aufl. 688).

d) 18. Jahrh.: Das Vet. Test. hebr. des Leusden-Athias wurde nach der Mass. und den korrekteren Bomberg. Ausgaben etc. berichtigt und mit einer wertvollen Vorrede versehen von Everard van der Hooght, Amsterdam u. Utrecht 1705, und seine Ausgabe ist vielfach von späteren Editoren des hbr. AT nachgeahmt worden. Besonders begehrenswert ist die von Joh. Heinr. Michaelis, Halle 1720 besorgte Ausgabe, weil sie unter dem Texte die Festsetzungen der Mass., die Lesarten von 5 Erfurter Handschrr., des Qimchi etc. darbietet, auch treffliche Einleitungen in die einzelnen Bb., reichhaltige Parallelstellen und eine Fülle der besten älteren Erklärungen giebt. Diese Ausgabe ist ein Produkt des von Aug. Herm. Franke 1702 zu Halle gestifteten collegium orientale theologicum und ein rühmliches Zeugnis der Sorgfalt, welche der Pietismus auf die Erforschung der hl. Schr. verwendet hat. Eine Hauptfundgrube der massor. und rabbin. Textbemühungen ist aber das Werk, welches Jedidja Schelomo Norzi (נורצי d. h. aus dem bekannten Nursia) schon um 1630 vollendet hat, das aber erst 1742—44 zu Mantua gedruckt wurde. Der kritische Kommentar, den er aus vielen genauen Handschrr., aus der Mass., aus Talmud und Rabb. zusammengestellt hatte, ist mit gutem Grund vom Herausgeber eine Minchath Schaj (oblatio doni) genannt (vgl. viele Proben daraus bei Tychsen, Befr. Tent. 78—119) und auch separat gedruckt worden, Wien 1813. Auf ausgebreiteter Handschriftenvergleichung (§ 4) beruhte das Vet. Test. Hebr. cum variis lectionibus, ed. Benj. Kennikott, Oxonii 1776—80, auch mit den Varianten des samar. Pent. in einer bes. Kolumne. Einen allerdings wenig umfangreichen Auszug aus diesem Variantenapparat enthielt das Vet. Test. Hebr. von Döderlein-Meissner 1793 (Knapp 694—98). — e) 19. Jahrh.: Die Ausgabe van der Hooghts wurde reproduziert durch Hahn 1833 u. ö. Theile stattete seine

Ausgabe (1859 u. ö.) mit Kolumnentiteln und einem Schlüssel zu den massor. Bemerkungen aus. Die Biblia Polygl. edd. Stier et Theile enthält Hebr., LXX, Vulg., den ächten Luthertext und Varianten neuerer Übersetzer. Die bei A. Holzhausen in Wien erschienene Ausgabe enthält nicht wenige Fehler in der Vokalsetzung (vgl. m. Lehrgeb. 1, 660 f.). Der Warschauer rabbin. Bibel 1860 ff. ist auch Norzi's krit. Kommentar beigegeben. Eine Reproduktion des genauen massor. Textes strebt an die Ausgabe von S. Baer u. Frz. Delitzsch, welche wertvolle Bemerkungen über Handschrr., massor. und rabbin. Entscheidungen, auch assyriologische Beigaben von Friedr. Delitzsch (zu Hes., Dn., Esr.-Neh.) enthält und nunmehr bis auf Ex.-Dt. sowie Sm. u. Kn. vollendet ist. Eine neue rabbin. Bibel (מקראות גדולות, miqraos gedolos) ist bei Romm zu Wilna im Druck, und für sie ist von S. Baer eine neue Ausgabe der Massora finalis geliefert worden.

§. 14. Überleitung zum II. Abschnitt, welcher den in den vorgeführten direkten Quellen des hbr. AT vorhandenen Textbestand auf seine Ursprünglichkeit prüft und die Ursachen sowie Perioden seiner eventuellen Alteration untersucht. — Durch die obige Untersuchung ist klargelegt, dass der hbr. Text des AT in erster Linie durch die Konsonanten repräsentiert wird. Denn sie sind schon durch die altjüd. Textbearbeiter als das eigentliche Geschriebene, das Kethib, bezeichnet worden, gegenüber welchem ihre Zugaben nur sekundär seien. Folglich wird der geschriebene Konsonantentext das allerwichtigste Objekt der nunmehr anzustellenden Prüfung bilden. Was aber deren Gang anlangt, so soll sie zuerst ein positives Fundament zu gewinnen suchen, wenn es möglich ist, und dieses sodann negativ umgrenzen, soweit der Thatbestand der Textquellen es fordert.

§ 15. Momente, welche für — relative — Ursprünglichkeit des überlieferten hbr. AT sprechen. Von solchen Erscheinungen erwähne ich hier nur folgende zwei, welche in den spätern Untersuchungen nicht wieder vorgeführt werden. — 1. Die einzelnen Teile des AT enthalten eine reiche Mannichfaltigkeit, welche ebenso das Gebiet der Grammatik in allen seinen vielen Abschnitten wie den lexikalischen Wortschatz und die Hilfsmittel der Rhetorik sowie Poesie betreffen. Um eine nächstliegende Probe aus der Grammatik herauszugreifen, so steht neben der gewöhnlichen Form für „wir" אנחנו auch 6 mal die apokopierte Form נחנו Gn. 42, 11; Ex. 16, 7 f., Nm. 31, 32; 2 Sm. 17, 12; Klag. 3, 42. Diese Differenz kann von den ersten Verfassern oder von spätern Bearbeitern der betreff. Stellen herrühren. Das lässt sich nicht absolut entscheiden, aber doch hat die erstere Annahme die Wahrscheinlichkeit für sich, so

lange nicht konstatiert ist, dass derartige Veränderungen durch spätere Bearbeiter überhaupt vorgenommen zu werden pflegten, oder die eine von beiden differierenden Formen in der spätern Zeit gebräuchlich war. Eins aber ist gewiss: die Veränderung des ursprünglichen Wortlautes hatte ihre Schranken, wenn solche Veränderung durch die späteren Untersuchungen sich als thatsächlich erweisen sollte. Denn alle jene Differenzen sind nicht nivelliert worden, obgleich dies doch so leicht hätte geschehen können. — 2. Eben darauf weist dies hin, dass Verschiedenheiten der Benennung dieser oder jener Grösse in den einzelnen Teilen des AT angetroffen werden. Ein Beispiel sei dieses! Der 2. Beherrscher Babyloniens aus der chaldäischen Dynastie hiess Nabû-kudurri-uṣur. Im AT ist nun nicht nur das u der Schlusssilbe noch bewahrt im Kethib Jr. 49, 28 und Esr. 2, 1 (vgl. das *Ναβουκοδρόσορος* des Abydenus u. a. bei Eus., Praep. evang. IX, 41), welches u bald dem a-erzeugenden Einflusse des r zum Opfer gefallen ist, sondern auch noch das mittlere r, also Nebu-kadr-eṣṣar [überdies mit Selbstverdoppelung des ṣ] Jr. 21, 7 etc. (26 mal); Hes. 26, 7; 29, 18 f.; 33, 10. Dagegen die Aussprache Nebu-kadn-eṣṣar, die vielleicht zur Dissimilation der beiden r eintrat (was nicht das einzige Beispiel in m. Lehrgeb. sein wird), die aber auf jeden Fall sekundär ist, findet sich innerhalb des Abschnittes Jr. 27, 1—29, 20, den schon die Mass. fin. bei ב׳ angegeben hat (genauer 27, 8—29, 3); ferner 2 Kn. 24, 1 etc., 2 Chr. 36, 6 etc., Esr. 1, 7; auch im aram. Teile 5, 12. 14; Esth. 2, 6; Dn. 1, 18 etc., z. B. auch im Traktat Soph. 14, 7; LXX: *Ναβουχοδονόσορ*. Also nur bei Jr. liegt ein Abschnitt vor, der eine spätere Einwirkung auf seinen Wortlaut zeigt; aber eine durchgängige Veränderung des ursprünglichen Textbestandes ist später nicht unternommen worden, denn sonst hätten die Späteren überall die zu ihrer Zeit herrschende sekundäre Form geschrieben.

§ 16. Die Originalität des hbr. Textes beleuchtet durch die Parallelstellen. Auf ihrer Existenz in erster Linie beruht die Möglichkeit, aus dem hbr. AT selbst die absolute Ursprünglichkeit seines überlieferten Wortlautes zu prüfen. Auf das Wechselverhältnis der Parallelstellen hat sich deshalb auch schon von alters her die Aufmerksamkeit der Textbearbeiter gelenkt, vgl. die Mass. magna zu Ex. 20, 17; Lv. 11, 15; Nm. 28 f.; Jes. 36, 3; 1 Chr. 16, 8; Traktat Soph., Cap. 8; Okhla, Nr. 274. 293. — 1. Ein vollständigeres Verzeichnis der parallelen Abschnitte des AT, als in den erwähnten altjüd. Ausführungen gegeben war, ist aufgestellt worden

von Owen und darnach bei Bauer, Critica sacra 1795, 236 ff. und Eichh. § 139[b].

Es wird genügen, auf die Hauptgruppen derselben hinzuweisen, weil jeder dann selbst sich die dazu gehörigen Stellen zusammensuchen kann: a) Geschichtliche Partien, und zwar zunächst die Genealogien Gn. 5, 3—32 etc., welche den einzelnen Teilen von 1 Chr. 1 entsprechen, ausserdem 2 Sm. 23, 8—39 = 1 Chr. 11, 10—47; Esr. 2, 1—70 = Neh. 7, 6—73; sodann die Parallelabschnitte der Bb. Sm., resp. Kn. u. der Chr., auch noch 2 Kn. 18, 13— c. 20 u. Jes. 36—39; 2 Kn. 24, 18—25, 30 u. Jr. 52; 2 Chr. 36, 22 f. u. Esr. 1, 1—3. — b) Gesetze, Gedichte, Weissagungen: Ex. 20, 2—17 = Dt. 5, 6—18; Lv. 11, 2—19 = Dt. 14, 4—18; 2 Sm. 22, 1—51 = Ps. 18, 2—50; 105, 1—15; 96, 1—13; 106, 1. 47 f. = 1 Chr. 16, 8—22. 23—33. 34—36; Ps. 14, 1—7 = 53, 1—6; 40, 13—17 = 70, 1—5; 57, 7—11 = 108, 1—5; 60, 5—12 = 108, 6—13 etc.; Jes. 2, 2—4 = Mi. 4, 1—3 etc. Die Verschiedenheiten mehrerer Hauptparallelen, nämlich 2 Kn. mit Jes. u. Jr. und der meisten genannten dichterischen Stücke, sind im einzelnen aufgeführt bei Capp. 1, 3 ff.; vgl. auch Hezel, Lehrb. der Kritik des AT 1783, 240 ff.

2. Von jeder der beiden genannten Gruppen seien die ersten der in sie gehörigen Parallelstellen verglichen! Wenn man nun — a) die Genesis-Stellen, welche 1 Chr. 1 entsprechen, mit diesem vergleicht, so dürften die sich ergebenden Verschiedenheiten am richtigsten in folgende Abteilungen gebracht werden. Dabei giebt Cap. und Vers die Stelle der Gn., die blosse Zahl den betreff. Vers von 1 Chr. 1 an. *α*) Konsonantenzusatz: תרשיש 10, 4, תרשישה 7; לודים 10, 13, לודִיִּים Kethib 11, am Rand „י überflüssig"; מַשׁ 10, 23, מֶשֶׁךְ 17. — *β*) Konsonantenabweichung: רִיפַת 10, 3, דִיפַת 6; הֲדַר 36, 39, הֲדַד 50 f.; umgedreht דֹּדָנִים 10, 4, רוֹדָנִים 7; הֶמְדָּן 36, 26, חַמְרָן 41; — וְעֲקָן 36, 27, יַעֲקָן 42; עַלְוָן 36, 23, עַלְוָן 40; עֲוִית 36, 35, עיות Kethib 46, Qere, wie in der Gn.; עלוה 36, 40, עליה Kethib 51, Qere, wie in der Gn. — *γ*) Veränderung des Vokalbuchstaben mit involvierter Veränderung des Vokallautes עֹבָל 10, 28, עֵיבָל 22; צְפוֹ 36, 11. 15, צְפִי 36; שְׁפוֹ 36, 23, שְׁפִי 40; פָּעוּ 36, 39, פָּעִי 50; umgedreht הֵימָן 36, 22, הוֹמָן 39. — *δ*) Veränderung in der Wahl des Vokalbuchstaben: סִבְתָּה 10, 7, סַבְתָּא 9; רַעְמָה 10, 7, einmal רַעְמָא 9. — *ε*) Wechsel in der Häufigkeit der Vokalbuchstaben: דֹּדָנִים 10, 4, רוֹדָנִים 7; תֻּבָל 10, 2, תּוּבָל 5; תֹּגַרְמָה 10, 3, תּוֹגַרְמָה 6. — *ζ*) Sachliche Verschiedenheiten: בְּנֵי אֲרַם 10, 23 fehlt 17; von den 3 Terachsöhnen 11, 26 ist nur Abram genannt 27; die 3 Weiber Esaus 36, 4 f. sind übergangen 35; nach 36, 12 ist תִּמְנָע ein Weib des Eliphas, aber 36 erscheint dieser Name als derjenige eines Sohnes des Eliphas; eine Tochter des Ana 36, 25 ist — wahrscheinlich als eine Frau — wieder unerwähnt gelassen 38; der Tod des Königs Hadar (resp. Hadad) ist 36, 40 nicht erwähnt, aber 51.

b) In den beiden Texten des Dekalogs Ex. 20, 2—17 und Dt. 5, 6—18 fehlen einige der vorhin beobachteten Kategorien von Verschiedenheiten — der Dekalog enthält ja kaum fremde Namen —, aber andere Klassen treten hinzu. *α*) Konsonantenabweichung: מִצְוֹתַי 20, 6, מִצְוֹתָו 5, 10 Kethib (das „ein Gott" als 3. Pers. bestimmte die Wahl des Pron.), während Qere, wie im Ex. — *β*) Wechsel in der Häufigkeit oder im Orte des Vokal-

buchstabens: אָבִי 20, 5; אָבִיו 5, 9; יַאֲרִיכֻן 20, 12, יַאֲרִיכֻן 5, 16. — γ) Syntaktisch: Syndese „Kinder, Enkel und Urenkel“ 20, 5, aber Polysyndese 5, 9; Asyndese 20, 13—17, Polysyndese 5, 17 f. — δ) Stilistisch: Von den beiden תַּחְמֹד 20, 17 ist das zweite ersetzt durch תִּתְאַוֶּה 5, 18. — ε) Sachlich: „Schnitzbild und irgendwelche Ähnlichkeit“ 20, 4, „Schnitzbild von irgendwelcher Ähnlichkeit“ 5, 8; „erinnern“ in Bezug auf den Sabbath 20, 9, „beobachten“ 5, 12, überdies hier noch der Zusatz „wie dir Jahwe, dein Gott, befohlen hat“. Das einfache „dein Vieh“ 20, 10 detailliert zu „dein Rind und dein Esel und dein ganzes Vieh“ 5, 14, und hier folgt noch „damit ruhe dein Knecht und deine Magd gleich dir“, und während die 20, 11 stehende Verknüpfnng des Schöpfungssabbaths mit dem wöchentlichen Sabbath fehlt 5, 15, steht hier eine geschichtliche Motivierung der Beziehung des Sabbaths auch auf die Dienenden sowie der Sabbathfeier überhaupt. Beim Gebot der Elternverehrung ist wieder hinzugesetzt „wie dir Jahwe, dein Gott, befohlen hat“ 5, 16. Zur Lebenslänge als dem Lohn der Kindesliebe 20, 12 ist das Wohlergehen gefügt 5, 16. Scheqer, Lüge 20, 16 ist verwandelt in schaw, Verderbtheit etc. überhaupt 5, 17. Die Reihenfolge „Haus und Weib“ 20, 17 ist umgedreht 5, 18.

3. Das Resultat dieser Vergleichungen ist selbstredend. Hauptsächlich die unter b, β aufgeführten Verschiedenheiten beweisen handgreiflich, dass der ursprüngliche Wortlaut nicht intakt geblieben ist. Denn z. B. ist entweder Riphath das Ursprüngliche gewesen, oder Diphath; entweder Dodanim oder Rodanim etc. Lediglich auf Konstatierung dieser Alternative kommt es an diesem Punkte der Untersuchung an.

§ 17. Die Unversehrtheit des hbr. Textes beleuchtet aus der alphabetischen Dichtungsart, sprachlichen und logischen Gesetzen.

1. Derjenige Unterteil der akrostichischen Gedichte, welcher an den Anfängen von Versteilen, Versen oder Versgruppen die Reihenfolge der 22 Buchstaben des hbr. Alphabets sich als speciellen Zierrat präsentieren lässt, umfasst wahrscheinlich Ps. 9 f., bestimmt aber 25. 34. 37. 111 f. 119. 145; Pv. 31, 10—31; Klag. 1—4. (Über Ps. 9 f. sowie Nah. 1, 2—10 etc. vgl. Bickells Versuch in ZDMG. 1880, 559 ff.; 1881, 415). Es ist nicht wahrscheinlich, dass das in Rede stehende Kunstgesetz, welches, weil es überhaupt nur in Dichtungen mit sentenzenartig aneinander gereihten Gedanken angewendet wurde, ohne Mühe zu befolgen war, lückenhaft sollte befolgt worden sein und so selbst sich sollte aufgehoben haben. Deshalb ist es nicht wahrscheinlich, dass in Ps. 37 zwischen v. 28 und 29 der mit ע anlautende Vers, oder in Ps. 145 zwischen v. 13 und 14 der mit נ beginnende Vers von vornherein sollte gefehlt haben. Vgl. weiter Capp. 1, 12, 10—14; Eichh. § 139ᵉ; insbes. J. G. Sommer, Bibl. Abhandlungen 1846, 138 ff.; Gegenbemerkungen bei Häv.-Keil 3, 50 ff.

2. Aber auch nach den Gesetzen der hbr. Sprache und des von der allgemein menschlichen Logik geregelten Ausdrucks ist mancher Konsonantenkomplex des überlieferten hbr. Textes als un-

ursprünglich zu beurteilen. Denn z. B. אהבו דבו Hos. 4, 18 kann mit den Gesetzen der hbr. Sprachbildung nicht in Einklang gebracht werden, sondern stammt höchstens aus אהבהבו, ist aber wahrscheinlicher ein Schreibfehler, der später konserviert worden ist, vgl. die Beurteilung aller möglichen Auffassungen in m. Lehrgeb. 1, 395 f. Unursprünglich ist auch תְּהוֹשְׁבוֹתִים Sach. 10, 6, obgleich allerdings am wahrscheinlichsten eine absichtliche Gestaltung der Späteren (ebd. 413 f.); wenigstens ebenso zu beurteilen ist מְשִׁתַּחֲוִיתֶם Hes. 8, 16 (566 f.). Die Angabe der in Bethsemes Getöteten mit „70 Mann 50000 Mann“ (1 Sm 6, 19) ist nicht ursprünglich. Denn dies würde nach meiner Vergleichung aller zusammengesetzten Zahlen des hbr. AT die einzige Stelle sein, wo die Einzelposten einer zusammengesetzten Zahl, in der die kleinere Zahl vorausgeht, nicht durch „und“ verknüpft gewesen wären. Diese Beispiele genügen. — Anderwärts könnte ein Konsonantenkomplex zwar eine ursprüngliche Gestaltung der hbr. Sprache sein, aber der logische Zusammenhang der betreffenden Stelle sträubt sich dagegen, sie dort anzuerkennen. Z. B. תִּשְׁכַּחְנָה Ob. 13 wird als feminine Pluralform gänzlich zurückgewiesen vom Kontext, kann auch nicht 3 sg. fm. oder 2. sg. m. sein: es muss eine Verschreibung aus יָד תִּשְׁלַח (= solltest strecken die Hand; l. c. 285 f.) anerkannt werden. Der Sinn der Stelle nötigt auch, zuzugestehen, dass גֵּה גְּבוּל „Thal des Gebiets“ Hes. 47, 13 entstanden ist aus זֶה גְּבוּל „dies ist das Gebiet, welches ihr“ etc. Jedoch die Beispiele sollen hier nicht gehäuft werden, teils weil auch schon ein einziges den Beweis leistet und teils weil die folgenden Verhandlungen noch Gelegenheit zur Vorführung von andern Belegen bieten werden[1]).

§ 18. Die Wirklichkeit der Verletzung des ursprünglichen Textes des AT gegen Einwände und Einschränkungen geschützt. — 1. Fehler des geschriebenen Textes sind ja durch die massoretischen Randlesarten korrigiert worden. — Z. B. יַךְ דֶּרֶךְ (er schlage Weg) 1 Sm. 4, 13 ist sinnlos anstatt „zur Seite des Wegs“ יַד דֶּרֶךְ,

[1]) Alterationen der ursprünglichen Textgestalt des AT finden sich auch in den Zuthaten der Punktatoren, Accentuatoren und Massoreten, z. B. war ein chelkaj oder daraus entstandenes chelkè (? chulkè, umdunkelt, kraftlos, elend) nach dem Kontext vom Dichter beabsichtigt Ps. 10, 8. 14, und davon sollte der Plural lauten chelkāim v. 10. Aber durch die Punktation sind diese Konsonantenkomplexe in zwei Wörter zerlegt, und so auch andere (Okhla, Nr. 99 f. 108. 111 etc.). Indes alle diese sekundären Elemente des überlieferten hbr. AT besitzen schon nach § 12 nur relative Auktorität, und von solchen Elementen kann also dieses eine Beispiel genügen.

und letzteres ist auch wirklich das Qere; oder „es kam der Löwe zugleich mit dem Bären und nahmen dies von der Herde“ 1 Sm. 17, 34 ist äusserst unwahrscheinlich statt „und nahmen ein Stück Kleinvieh von der Herde“, und dort ist wieder das Kethib זֶה emendiert durch das Qere שֶׂה. Weiter ist von der Massora auch z. B. dies bemerkt worden, das ח 4 mal geschrieben sei statt ה (Okhla, Nr. 121) etc. etc. Kann es da — könnte jemand fragen — auch Alterationen des richtigen Textes geben, die nicht von den Massoreten korrigiert worden wären? Nun, die Unvollkommenheit der altjüd. Textbearbeiter wird schon dadurch festgestellt, dass ihre Inkonsequenz zweifellos nachweisbar ist, indem sie z. B. von den vielen כֵּן, welche vor artikellosem Worte stehen, nur zwei beseitigt haben: 1 Sm. 24, 9; Klag. 1, 16 (Okhla, Nr. 159); etc. etc. Sodann die § 16, 3 berührte Gruppe von einander sich ausschliessenden Verschiedenheiten der Berichterstattung redet die Sprache der Thatsachen. Denn nicht beide Bezeichnungen Riphath und Diphath können zugleich dem betreffenden Volksstamm angehört haben. Auch können nicht beide Namen sprachgeschichtlich aus einander entstanden und nach einander jenem Volke eigen gewesen sein. Die Differenz kann nur durch Schreibversehen erzeugt worden sein, und durch sie ist die Möglichkeit zerstört worden, aus dem hbr. AT, weil es selbst sich widerspricht, zu entnehmen, wie jenes Volk geheissen hat. Ferner hat Salomo entweder אַרְבָּעִים אֶלֶף, 40000 Krippen besessen 1 Kn. 5, 6, oder אַרְבַּעַת אֲלָפִים, also 4000 2 Chr. 9, 25. Entweder sind um das eherne Meer Nachahmungen von Springgurken (פְּקָעִים 1 Kn. 7, 24), oder von Rindern (בְּקָרִים 2 Chr. 4, 3) gewesen. Das eherne Meer des salomonischen Tempels hat entweder אַלְפַּיִם 2000 Bath 1 Kn. 7, 26, oder שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים 3000 Bath 2 Chr. 4, 5 Rauminhalt gehabt. Demnach sind durch die Massora zwar manche, aber nicht alle Alterationen des ursprünglichen Textes des AT beseitigt worden.

Aus welchen positiven Ursachen nicht alle Verletzungen des ursprünglichen Wortlautes des AT durch die altjüd. Textbemühungen geheilt worden sind, ist wieder eine ganz andere Frage, aber auch darauf braucht man die Antwort nicht ganz schuldig zu bleiben. Dass z. B. Riphath Gn. 10, 3 unbeanstandet gelassen wurde, und dass Diphath 1 Chr. 1, 6 — wir wollen nicht sagen, nicht im Kethib geändert wurde, denn die zur Kethib-Änderung führende Textvergleichung (§ 10, 1) ist nur betreffs des Pent. berichtet —, aber auch nicht einmal durch ein Qere ersetzt wurde, dies dürfte sich freilich kaum daraus erklären, dass man wegen der sogar textkritisch sich bekundenden Bevorzugung des Ge-

setzes (§ 10, 1) gemeint hätte, durch die Angaben z. B. der Genesis würden die der Chronika, und durch die Angaben der Nebiim würden die der Kethubim von selbst korrigiert. Denn auch zwischen einzelnen Teilen der Kethubim, z. B. zwischen Esr. 2 und Neh. 7 sind Selbstwidersprüche: z. B. רְחוּם Esr. 2, 2 aber נְחוּם Neh. 7, 7 (hiess nun der Mann Rechum oder Nechum?). Vielmehr mag die Unvollständigkeit der altjüd. Textberichtigung daher rühren, dass das ganze AT als Objekt einer Gesamtvergleichung nur seltener den alten Kritikern vorlag, dass die Prüfung der formellen Korrektheit in den Jahrhh. der unvollkommenen Sprachwissenschaft eine unvollständige bleiben musste, dass bei sachlichen Differenzen, wie jenem Riphath und Diphath man selbst schon nicht mehr wusste, welches von beiden das Ursprüngliche gewesen ist, dass die Vergleichung von Teilen des AT sich vielfach nur auf den gesetzlichen Inhalt desselben bezog, wie ja berichtet wird, durch Widersprüche des Pent. und des Hes. seien die Geister gequält worden (Menachoth 45ª), und dass endlich auch überhaupt der Blick der alten Schriftleser mehr blos am Einzelnen haftete. Denn es war ein Vorzug, wenn in den Spuren Abulwalids wandelnd Tanchum Jeruschalmi (im 13. Jahrh., vgl. Goldzihers Studien über letzteren 1870, 25) die Abweichungen der verschiedenen alttestl. Berichte über denselben Gegenstand nicht unbemerkt liess und sie auf Rechnung unachtsamer Kopisten setzte.

2. Wenn auch ein Teil der im hbr. AT vorhandenen Differenzen die Ursprünglichkeit des Wortlautes alteriert, können nicht trotzdem die übrigen Verschiedenheiten gleich ursprünglich sein, sodass ihre Existenz keine Nachlässigkeit der Textvererbung involviert? Diese Frage ist von mehr als einer Seite her bejaht worden.

a) Auf jüdischer Seite ist es allerdings die herrschende Ansicht gewesen, dass der ursprüngliche Text im unkorrigierten Kethib, soweit man nicht etwa eine gegenseitige Selbstkorrektur desselben vorausgesetzt haben sollte (§ 18, 1), und in den Qeres vorliege, soweit man nicht sich bewusst war, dass letztere einem Fortschritt der sprachlichen, oder ästhetischen, oder sittlich-religiösen Geschichte Rechnung trugen. Diesen letzteren Teil der Qeres sah man selbstverständlich als varietas lectionis an, obgleich man ihn insofern nicht so zu nennen brauchte, als in diesen Qeres die Judenschaft im allgemeinen übereinstimmte, während die Differenzen der Occidentalen und Orientalen (§ 12, 2, e, α) so genannt wurden: מחלוקות הקריאה. Von dieser herrschenden Beurteilung der Qeres gingen aber einzelne oder auch Generationen und Perioden teils zu grösserer Freiheit, sodass sie die Textkorrekturen in den Text selbst aufnahmen (§ 12, 2, e, β), und teils zu grösserer Gebundenheit an den ihnen entgegentretenden Buchstaben fort. Über die letztere Geistesrichtung berichtet Diqduqe § 8.

Dort heisst es S. 8, Z. 14 ff. zwar über Verschiedenheiten der Orthographie, wie נקיה Ex. 3, 18 und נקיא 5, 3 (beidemale = hat sich treffen lassen), „es gebührt dem Menschen, dass er sich hierüber betrübt" (S. 9, Z. 2). Aber dies war auch schon der höchste Grad von Einsicht auf einem Standpunkt, von welchem aus (ebd.) weiter gesagt ist, dass das Kethib und das Qere „durch den hl. Geist aus dem Munde zuverlässiger Gesandter" stamme, von denen „keiner die Worte seines Genossen verberge" (Z. 4 f.) d. h. verdränge, ja, von welchem aus geurteilt wird (Z. 21 ff.) „und es giebt bei uns noch ein anderes Wort, indem gesagt worden ist, dass zu zwei Zeiten und bei zwei Gelegenheiten und an zwei Orten der Prophet geredet hat. Einmal hat er geredet und zurechtgewiesen unter Anwendung von עזלים, und das andere Mal hat er geredet und zurechtgewiesen unter Anwendung von טחרים [Dt. 28, 27] und hat befohlen, das eine ausserhalb [an den Rand, als Qere] und das andere innerhalb zu schreiben". Als solche Ausdrucksweisen, die demnach als gleichermassen von dem betreffenden alttestl. Schriftsteller herstammend angesehen werden, sind aufgeführt: עַנְוָתֶךָ Ps. 18, 36 und עֲלֻתֶךָ 2 Sm. 22, 36 und noch 3 Verschiedenheiten Ps. 18, 27. 40. 51 und Parallelen; dann זָכוֹר Ex. 20, 8 und וְשָׁמוֹר Dt. 5, 12 und noch 2 andere formale Differenzen der beiden Dekaloge. Von dem allen wird behauptet (Z. 30 ff.), dass beide Lesarten koordiniert neben einander stehen sollen, und dass so mit jeder Schreibung (Buchstabengruppe) in der Schrift es sich verhalte, abgesehen von einer [die] nach dem Ausspruche eines Teiles der Erklärer (oder Schriftgelehrten) [angenommen werde], und diese sei das אמות Hes. 42, 16, das sei [vielmehr =] באות, und „hier hat der Erklärer [der jene Aussprache ammoth annehme] geirrt (S. 10, Z. 1 ff.) und hat nichts gewusst und hat nicht gut gesprochen und nicht verhält sichs so, wie er gedacht hat. Denn es giebt in der Schrift gleich diesem 47 Wörter [vielmehr 62 nach Okhla, Nr. 91 etc.] mit Vorsetzung und Zurückstellung (= Metathesis), wie z. B. גלון anstatt גוֹלָן Jos. 20, 8; 21, 27 etc., und wenn er [der Verf.] hat vorangehen lassen einen Buchstaben gegenüber dessen Genossen, wie z. B. גלון anstatt גולן, so war er nicht krank, sondern betreffs der Schreibung und Bedeutung ist es nur eins, und fern sei es vom Propheten, dass er geirrt oder verändert oder an Stelle von מאות gesagt hätte [auch] אמות, denn die Westseite ist 500 Ruten und ebenso die Nordseite und die Südseite, und wie soll die Ostseite 5 Ellen sein? Dies hält nicht stand im Wissen. Fürwahr (oder: nur, lediglich, durchaus) in Wahrheit ist es nicht so, sondern der Ausspruch des Propheten und sein Befehl ist, dass geschrieben werde mit Metathesis, wie ויקלהו statt ויקהלו 2 Sm. 20, 14 etc., und die Bedeutung ist nur eine, ohne Irrtum und ohne Vertauschung, und die Einsichtigen werden es verstehen."

Diese Sätze sind höchst lehrreich. Denn sie zeigen, dass auch solche Schriftleser, welche aufs äusserste geneigt waren, alle auf den Blättern des AT ihnen begegnenden Lautzeichen für ächt zu halten, und welche daher auch die Verschiedenheit der Relation über das nämliche Objekt für gleich original hielten und die Randlesart der Textlesart koordinierten, dennoch schliesslich mit ihrer Theorie vor gewissen Bestandteilen des überlieferten Wortlautes Halt machen mussten. Z. B.

dies konnten sie doch nicht zugeben, dass Hes. (42, 16) ebenso gut habe gelesen wissen wollen „5 Ellen (ammoth) Ruten", wie „5 Hundert (meoth) Ruten". Das war auch ihnen zu stark. Da nahmen sie an, dass z. B. an dieser Stelle das Kethib nicht eine vom Propheten gewollte zweite, koordinierte Lesart [אמות ammoth, Ellen] darstelle, sondern nur die vom Propheten in dem einzigen von ihm gewollten Worte [מאות meoth, Hunderte] vorgenommene Metathesis, also blos einen sprachl. Vorgang anzeige. Durch diese ihre Auffassung von 47 (vielmehr 62) Kethib-Qeres haben sie aber selbst mit eigener Hand die vorher aufgestellte Koordination der Qeres mit den Kethibs wieder niedergeworfen. — Aber auch an sich wird die Annahme, dass Kethib und Qere vom betreffenden Autor gleichmässig gewollt seien, dass z. B. der Prophet selbst „zu verschiedenen Malen" die Lesarten ophalim und techorim Dt. 28, 27 gesprochen habe, durch den Talmud widerlegt. Denn jenes עפלים ist ja eines von den Textelementen, die wegen ästhetischer Anstössigkeit beim Vorlesen vor der Gemeinde zu vermeiden sind (§ 10, 2, a, α). Hätte nun der Verf. des Dt. diese Rücksicht aufs feinere Gefühl üben wollen — oder vielmehr schon zu seiner Zeit zu üben gehabt, —, dann hätte er statt עפלים sogleich טחרים gesetzt. — Wenn überdies die gleiche Annahme von den „2 Zeiten und Gelegenheiten" des Niederschreibens auch betreffs der Differenz von 2 Sm. 8, 3 und 1 Chr. 18, 3 gemacht wird (Diqd. 50, Z. 7 ff.), so kann sie da cum grano salis für richtig erklärt werden. — Über die Anwendbarkeit dieser Erklärung auf die Differenzen von 2 Sm. 22 und Ps. 18, resp. der beiden Dekaloge vgl. gleich nachher, resp. § 19, 9; 42, 2. Die Thatsache aber, dass der ursprüngliche Wortlaut des AT nicht unversehrt bewahrt worden ist, ist bereits durch jene Differenzen Riphath-Diphath, Dodanim-Rodanim (§ 16, 3) konstatiert; weil diese einzig richtig mit Dav. Qimchi (zu 1 Chr. 1, 7) aus der Verwechselung der ähnlichen Gestalt von Daleth und Resch abgeleitet werden, und zu deren Herleitung die jetzt in Rede stehende Erklärungsart auf keinen Fall verwendbar ist[1]).

---

[1]) Die aus Diqd. 9 und 50 referierte Art, die Varianten des hebr. AT zu erklären, ist überdies auch durch Saadja († 942) gebilligt worden, indem er meinte, dass der 1. Dekalog die Redaktion der zerbrochenen Tafeln sei, und dass auch die parallelen Psalmen sowie die Differenzen der Occidentalen und Orientalen zwei Offenbarungen seien (Diqd. 82 f.). Aber wenigstens nicht auf Gott, sondern nur auf die menschlichen Offenbarungsmittler und den weiteren Gang der Textreproduktion wurden diese Differenzen zurückgeführt durch Juda ben Bileam (ca. 1120), wie ebenda S. 83 hinzugefügt ist, vgl. „Ich bin der Ansicht, dass diese Varianten [ein] Ergebnis der Weitergabe [des Textes] sind, sodass kein Zweifel besteht, dass der eine die Überlieferung vom Proph. in der einen Aussprache (لغة) und der andere in der zweiten Aussprache weitergab, und so befestigte sich die doppelte Überlieferung zu gleicher Zeit, und eben nur dies ist nach meiner Meinung die Ursache der Differenzen des Ben Ascher und des Ben Naphtali: ich denke, dass jeder von ihnen eine [von Anfang an existierende] Ausgabe für seinen Wortlaut fand und ihr stetig folgte uud nicht auf eine andere ausser ihr blickte, und demgemäss verhält sichs mit dem Übrigen, betreffs dessen auseinander gehen in ihm (dem Wortlaut) die Orientalen neben den Occidentalen."

b) Auf christlicher Seite hat z. B. Luther die Wunden des hbr. AT gar wohl erkannt gehabt, wie er insbesondere in einem Briefe an Rörer vom 2. Juli 1540 ausgeführt hat (bei Schulze, Vollständ. Kritik etc. 21 f. etc.; Eichh. 2, 707 f.; Delitzsch, Allg. Luth. KZtg. zum 10. Nov. 1883). Aber diese Stellung Luthers zur Schätzung des hbr. AT ist nicht erwähnt bei Glass. Dieser war, nachdem Buxtorf 1620 seine Tiberias herausgegeben hatte, schon 1623 zu dem Standpunkt gelangt: Der ursprüngliche Textbestand ist durch incuria verändert, aber durch die Massora wieder hergestellt worden (Philol. sacra 3 ss.). Vgl. die Formulierung eben derselben Ansicht bei Calov (Crit. sacer bibl. 160 ss. 195. 197), Löscher (De causis etc. 1706, 442). Sie haben freilich schon dies nicht beachtet, dass die Massora oft selbst in sich uneinig ist § 12, 2 etc. Endlich, als die Handschriftenvergleichung weiter fortschritt, meinte Carpzov, Critica sacra 1748, 63 ff., wenn auch nicht die Unversehrtheit der Kodizes, so doch die Unversehrtheit der Schrift schliesslich behaupten zu können (95). Indes die Kodizes und die Scriptura auseinander halten zu wollen, ist ein vergebliches Beginnen gewesen; indem er verschiedene Lesarten der Kodizes zugestehen musste, war auch das Urteil notwendig, dass auch alle Quellen des Textes an einer betreffenden Stelle die richtige Lesart verloren haben könnten. In unsern Tagen nun hat auch Keil geurteilt, dass „Irrtümer vorhanden sind, welche die Abschreiber begingen“ (§ 201), ferner, dass „in den historischen Bb., namentlich der Chron. sich allerdings manche unleugbare Korruptionen finden“ (§ 202, Anm. 2). Aber nichts desto weniger meinte doch auch er, das Gebiet der zugestandenen zweifachen Textverderbnis durch zwei Annahmen einschränken zu können.

Erstlich legte auch er noch Wert auf die Annahme, dass „ebenderselbe Verf. ein Schriftstück zu wiederholten Malen herausgab und dabei nicht immer ebendieselben Worte gebrauchte“ (§ 202, Anm. 3). Was nun die, wie ich gezeigt habe (§ 18, 2, a), auch bei Juden extrem vertretene Ansicht betrifft, dass in manchen parallelen Texten sich die Umarbeitungen darstellen, welche von den Verf. der betreffenden Schriftstücke veranstaltet worden seien, so lässt sich ja selbstverständlich nicht die abstrakte Möglichkeit dieser Annahme bestreiten. Aber einerseits kommt dieser Möglichkeit keine principielle Wichtigkeit zu, weil die Unversehrtheit des originalen Wortlautes schon durch die auch von Keil zugegebenen, weil nun einmal „unleugbaren Korruptionen“ zerstört ist; anderseits aber darf man sich auch nicht verhehlen, dass die in Rede stehende nur relativ wichtige Möglichkeit vielen Bedenken unterliegt. Denn wie schwierig ist es, zu denken, dass der Dichter selbst z. B. das

verbundene Imperf. וישמע 2 Sm. 22, 7 in einer zweiten Gestaltung seines Gedichtes in das koncisere unverbundene ישמע Ps. 18, 7 (ebenso v. 39), aber ebenfalls selbst umgedreht das unverbundene וירעם 2 Sm. 22, 14 in das verbundene וירעם Ps. 18, 14 umgewandelt hätte! Indes weil es sich hier blos um eine Möglichkeit handelt, kann man die Entscheidung auf sich beruhen lassen; erwähnenswert aber sind die anschaulichen Erörterungen dieses Punktes bei Le Savoureux, Études etc. 1887, 72—75. 81. 85. 87 f. etc.

Sodann meinte Keil, das Gebiet der von ihm selbst namentlich in der Chronik gefundenen unleugbaren Korruptionen noch durch folgendes Urteil einengen zu dürfen (§ 202): „Die vielen Abweichungen, welche die parallelen Abschnitte in verschiedenen Bb. darbieten, fallen nicht der Nachlässigkeit und Willkür der Abschreiber zur Last, sondern beweisen nur, dass die alttestl. Schriftsteller mit Freiheit und Selbständigkeit ihre Quellen benützten und, so lange man sich des in der Theokratie lebendig wirksamen göttlichen Geistes bewusst war, kein Bedenken trugen, ihre eigenen oder auch fremde Produktionen den Bedürfnissen ihrer Zeit gemäss zu bearbeiten". Nun hat wahrscheinlich Keil nicht gemeint, dass die Umwandlung der Springgurken in Rinder (2 Chr. 4, 3; § 18, 1) mit dem „in der Theokratie lebendig wirksamen göttlichen Geiste" in Verbindung zu bringen sei, und dass die Ausweitung des ehernen Meeres um 1000 Bath (v. 5) durch ein „Bedürfnis der Zeit" gefordert gewesen wäre; nur hätte er sich dann auch nicht so allgemein ausdrücken dürfen „die Abweichungen etc. fallen nicht etc.", so dass die Anerkennung der „unleugbaren Korruptionen" wieder rückgängig gemacht war, und ein Anhänger des 17. Jahrh. sich auf einen Satz Keils berufen konnte. Er hat bei dem citierten Satze wahrscheinlich die ideell wichtigeren von den Sachabweichungen der Paralleltexte gemeint haben wollen. Aber so sehr wir auch aus der Ideenentwickelung des nachprophetischen Israel uns erklären können, weshalb z. B. der Ehebruch des David in der Chronik weggelassen worden ist (vgl. m. Abh. „Falsche Extreme in der neuern Kritik des AT 1885, 15 ff.), so birgt doch die von Keil gewagte Verknüpfung solcher Modifikationen der Berichterstattung mit dem göttlichen Geist die Gefahr in sich, dass der Gottesgeist mit „der Zeiten Geist" vermengt werde, — überdies noch ganz unabgesehen von der Frage, ob es dem AT entspricht, wenn Keil von einem „in der Theokratie lebendigen wirksamen göttlichen Geist" redete; vgl. darüber zunächst „Der Offenbarungsbegriff des AT" 1, 174—187; aber auch im vorliegenden Buche schon das Gegenzeugnis der formellen und sachlichen Alteration, die den Originalberichterstattungen über Momente der Geschichte Israels bereits innerhalb des hbr. AT selbst widerfahren ist, und die z. B. in die Chronik unmöglich in ihrem ganzen Umfang erst nach dem Aufhören der alttestl. Theokratie hineingekommen sein kann, denn dies annehmen, das hiesse, die Abfassung der Chronik hinter Christi Geburt verlegen.

§ 19. Die Anlässe der im hbr. AT geschehenen Veränderungen eines ursprünglichen Wortlautes.

1. Der Fortschritt der Sprachentwickelung. Gerade dieser

hat einen Teil der Varianten veranlasst, die zwischen den Parallelstellen gefunden werden. Denn z. B. das § 16, 2, a erwähnte Ludîm Gn. 10, 13 und Ludijjîm 1 Chr. 1, 11 enthalten eine sekundäre und eine primäre Gestalt des Plurals der Endung ij, von denen ijîm nur selten im AT noch geschrieben ist und auch da gewöhnlich durch das Qere in das jüngere îm verwandelt wurde, nur dass merkwürdigerweise z. B. nicht das einmalige עבריים Ex. 3, 18 korrigiert, aber das יהודיים Esth. 4, 7; 8, 7. 13; 9, 15. 18 durch das Qere Jehudîm ersetzt ist. Ferner die Urform aubal, aus der durch Zerdrückung des Diphthongs das ôbal (Gn. 10, 28; § 16, 2) entstand, wurde in einem Teile des Sprachgebiets auch mit dem Umlaut äu oder ai gesprochen, und indem auch diese Wortform äubal (aibal) schliesslich monophthongisiert wurde, entstand êbal (1 Chr. 1, 22). Ein Moment aus der innerhalb des hbr. AT sich abspielenden Sprachgeschichte ist z. B. noch dieses: בְּאֹיְבַי 2 Sm. 22, 4 = מן איבי Ps. 18, 4; מקמי 2 Sm. 22, 49 = מן קמי Ps. 18, 49; מבית 2 Sm. 6, 12 = מן בית 1 Chr. 15, 25; מאחר 2 Sm. 7, 8 = מן מחר 1 Chr. 17, 7; מקבצאל 2 Sm. 23, 20 = מן קבצאל 1 Chr. 11, 22; מבני 1 Kn. 9, 22 = מן בני 2 Chr. 8, 9; מירושלם 2 Kn. 15, 2 = מן ירושלם 2 Chr. 26, 3. Ebenso nun, wie bei der Reproduktion von Originaltexten, die in den Parallelabschnitten vorliegt, der Sprachentwickelung Rechnung getragen worden ist, so sind Elemente eines früheren Sprachbestandes auch bei der altjüd. Textbearbeitung durch die Qere's beseitigt worden. Gleich der 1. Teil der Grammatik bietet ein Beispiel dar: die ursprüngliche Form אתי atti (du, fm.), welche nur Ri. 17, 2; 1 Kn. 14, 2; 2 Kn. 4, 16. 23; 8, 1; Jr. 4, 30; Hes. 36, 13, also in keinem nachexilischen Stücke erscheint, ist beim späteren Vorlesen mit der jüngeren Form את att^{e} vertauscht worden: die Umgestaltung bekam durch die Punktation einen äusserlichen Ausdruck (Okhla, Nr. 127)[1].

2. Die Veränderung der Konsonantenbilder. Während das Weiterschreiten des Sprachlebens wirkliche, aber den Sinn der Lit-

[1] Im alphabetischen Ps. 34 ist der Vers mit ע erst nachträglich vor den mit צ gesetzt worden; denn nach dem Gedankengang muss der mit ע nachfolgen, weil dessen Bestandteil „seine Ohren sind gerichtet auf ihr Geschrei" seine Fortsetzung findet im V. mit צ. Die nachträgliche Voranstellung ist wahrscheinlich durch den Wechsel in der Anordnung des Alphabets veranlasst worden; vgl. die Reihenfolge צ—ע auch Klag. 2—4; „auch in Pv. 31 (LXX) kam wohl צ vor ע" (Nestle, LCB. 1892, 1234); aber das ist nach der Gedankenfolge doch nicht wahrscheinlich: in LXX kann auch Nachwirkung jener Beispiele vorliegen; die LXX hat auch in V. 28 Sekundäres.

teraturdenkmäler nicht notwendig umbiegende Alterationen eines Originals herbeigeführt hat, könnte ein Wechsel der Konsonantenschrift einen Teil der sinnentstellenden Textverderbnisse, die im überlieferten hbr. AT sich finden, verschuldet haben. Schon deswegen kann dieser Schriftwechsel hier nicht unberührt bleiben.

a) Jesaja sollte nach 8, 1 eine Inschrift herstellen mit חֶרֶט אֱנוֹשׁ, mit Griffel d. h. Schriftzug von gewöhnlichen Leuten, wozu z. B. der Knabe 10, 19 gehörte, im Unterschied vom חֹרֵשׁ חָרָשׁ 29, 11. Nach dem Zweck der Inschrift war es eine Schriftart, die jeder gewöhnliche Mann eilig d. h. ohne Hindernisse lesen konnte (Hab. 2, 2), weil er selbst sie zu schreiben pflegte. Nicht soll jene Bezeichnung der Schreibart Jes. 8, 1 blos die deutliche Herstellung der Schriftzüge bezeichnen (גָּלֶה מִכְתָּב, scriptura explicita i. e. clara, perfecta im Targum). Schon von den Hebräern der Zeit Jesajas galt also irgendwie dasselbe, was Herodot 2, 36 von den Ägyptern sagte: *διφασίοισι γράμμασι χρέωνται· καὶ τὰ μὲν αὐτῶν ἱρά, τὰ δὲ δημοτικὰ καλέεται.* Vielleicht sind Jes. 8, 1 grosse und unverbundene Formen der Buchstaben gemeint, wie sie bei Leuten, die (im Unterschied vom „eilenden" d. h. geübten Schreiber Ps. 45, 2; Esr. 7, 6) nicht viel zu schreiben pflegen, natürlich sind, vgl. Gal. 6, 11: *ἴδετε, πηλίκοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί*, vgl. 1 Kr. 16, 21; Kol. 4, 18; 2 Thess. 3, 17. Die Aussage Jes. 8, 1 braucht also nicht eine wesentliche, sozusagen qualitative Modifikation des Schriftduktus zu bezeichnen. Folglich braucht es kein Irrtum gewesen zu sein, wenn einfach bloss von einer Schrift der Hbr. der früheren Zeiten gesprochen ist in בתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי Sanhedrin 21ᵇ etc.[1]). — b) In der eben genannten Talmudstelle ist nun weiter gesagt, dass diese hebräische Schrift beibehalten worden sei im Pent. der Kuthäer (= Samaritaner nach 2 Kn. 17, 30). Die von den Samar. gebrauchte Schrift muss um so zweifelloser die althebräische gewesen sein, als ohne diese Thatsache die Schriftart der gehassten Samar.

---

[1]) Die Lautbilder dieser hebräischen Schrift waren wesentlich die Buchstaben, welche auf phöniz. Inschriften (vgl. hauptsächlich P. Schröder, Die phöniz. Spr. 1869), auf dem im 9. Jahrh. v. Chr. aufgestellten Mesastein 2 Kn. 3 (1868 gefunden; beste Ausgabe von Smend und Socin, Die Inschrift des Königs Mesa etc. 1886); dann auf der wahrsch. unter Hiskia (2 Chr. 32, 30) gefertigten Siloah-Inschrift (1880 entdeckt; ZDPV. 1880, 54 f.; 1881, 102 ff. 264; ZDMG. 1882, 746 f., leider jetzt aus dem Felsen herausgehauen ZDPV. 1890, 286 ff.); aber auch noch auf den unter den Makkabäern sowie im Barkokhba-Aufstand geprägten Münzen (schon z. B. Löscher, De causis ling. hbr. 1706, 201—208 mit 19 Abbildungen; Erman, ZDPV. 1879, 75 ff.; Schürer, Gesch. des jüd. Volkes etc. 1 [1889], 635 ff.). Von dieser ihrer Verwendung hiess diese Schrift später kethâb deṣeṣ, wie das deession, insculptum des Epiphanius beweist, nur dass die richtige Lesart דעץ im Talmud zu רעץ verderbt ist (G. Hoffmann, ZATW. 1881, 335 f.). Die Konsonanten des AT sahen also in der That denen der Lederhandschrift Schapira's von 1883 ähnlich (Schriftprobe bei Guthe, Fragmente etc.; § 7, 1). In dieser Schriftart sah das Jod noch ziemlich einer mit ihrer Wurzel eine Fläche berührenden und nach oben gebogenen Hand (jod = jad) ähnlich und war noch keineswegs der kleinste Buchstabe.

nicht von den Juden die hebräische genannt worden wäre. Die Schriftart der Samar. stimmt nun in der That in wesentlichen Merkmalen (insbes. auch dem Jod) mit der auf den phön. Denkmälern und auf dem Mesastein etc. verwendeten Schrift überein. — c) Ein vom Kethab ibri verschiedener Schriftduktus ist Sanh. 21ᵇ כתב אשוריית (sic mit dem fem. Adj.) genannt. Dieser Name weist auf אַשּׁוּר hin, welches auch das babyl. (2 Kn. 23, 29 etc.) und das pers. (Esr. 6, 22) Reich bezeichnete, stammt nicht vom Verb אשר, so dass כתב אשוריית eine „gerade stehende Schrift" hiesse, denn diese Deutung kann nicht durch den spätern Namen Quadratschrift gestützt werden[1]). — d) Die Zeit, in welcher der hbr. durch den assyr. Schreibduktus bei den Juden ersetzt wurde, lässt sich nicht ebenso sicher ausmachen. Unwahrscheinlich ist aber zunächst dies, dass schon aus Jes. 8, 1 herausgelesen werden könne, die aram. Schriftart sei bereits von den Kennern des aram. Dialekts (Jes. 36, 11) angewendet worden (G. Hoffmann 337). Denn jedenfalls kann das einfache „Griffel eines Menschen" Jes. 8, 1 nicht denselben Gegensatz anzeigen, wie die bestimmten Ausdrücke jehudith und aramith 36, 11. Also Jes. 8, 1 ist keine Gegeninstanz gegen die Richtigkeit der altjüd. Angabe (Sanh. 21ᵇ), dass die Tora erst zu Esras Zeit in assyr. Schrift gegeben worden sei. Anderseits spricht für die Möglichkeit, dass dieser Zeitpunkt richtig angegeben sei, blos in entfernter Weise der Umstand, dass — von den Judengegnern — der aram. Schriftcharakter zur Herstellung eines in aram. Sprache abgefassten Briefes unter Artaxerxes Long. in Palästina angewendet worden ist Esr. 4, 7. Unsicher ist auch, was für die Richtigkeit jener talmud. Zeitbestimmung bemerkt worden ist im Anschluss an Baumgartner (Étude critique sur le texte des Prov. 1890, 275 f.) von Strack (ThLBl. 1891, 26), dass die nachexil. Juden bei ihrer Stellung zum Buchstaben der hl. Texte nicht wahrscheinlich denselben in eine neue Schrift umgeschrieben hätten, — denn wenn dies richtig wäre, würde es auch gegen Umschrift des Gesetzbuchs durch Esra sprechen, — oder was Neubauer (Stud. bibl. et eccles. Oxford. 1891, 1 ff.) sagt, dass kein Grund gegen jene Zeitangabe vorliege, denn gegen dieselbe liegt allerdings schon dies vor, dass schon nach § 11, 1 manche Annahme der Späteren auf Esra zurückgeführt worden ist (vgl. § 12, 1), aber auch dies, dass

---

[1]) Diese Beziehung der hbr.-samar. Schrift zur assyr.-Quadratschrift ist auch von Orig. zu Hes. 9, 4 und Hieron. in der Vorrede zu Kn., auch z. B. noch von Joseph Albo, Sepher iqqarim 3, 16 (um 1400) ausgesprochen worden. Darnach ist unrichtig die jüngere rabbin. (Gesen., Gesch. etc. 185; insbes. Merx, Hiob 1871, LXIII f.) und auch z. B. von Calov 90 f., Löscher 216 vertretene Meinung, dass die Quadratschrift als die ursprüngliche anzusehen und das samar. Alphabet als eine auch den Hbr. vor dem Exil nicht unbekannte Kursivschrift zu betrachten sei. Diese Ansicht wird ja aber auch schon durch die Gestalt des Jod in der samar. Schrift widerlegt; denn diese Gestalt muss die ursprünglichere, demnach nicht erst durch kursives Schreiben hervorgebrachte sein, teils weil sie die schwerfälligere herzustellende ist, und teils weil sie mit der Benennung dieses Buchstabens (Jod = Hand) sowie mit der Form übereinstimmt, welche der entsprechende Buchstabe in andern altsemit. Schriftdenkmälern besitzt.

höchst wahrscheinlich erst in der spätern Zeit des Esra der Pent. durch die Samar. angenommen wurde (§ 24, 1), und dass nach natürlicher Auffassung der Geschichtsvorgänge erst mit dem stärkern Vordringen der aram. Sprache sich auch die aram. Schrift immermehr Eingang unter den Juden verschaffte (vgl. noch § 26, 1). In ihrer Nähe findet sich ein Vorläufer der späteren jüd. Schrift auf einer Inschrift von Araq el Emir (ca. 4 St. östl. v. Jordan; ? 176 v. Chr.), doch ist da das Jod immer noch ein grosser Buchstabe. Sehr vereinfacht, obgleich noch ziemlich lang ist das Jod auf einer aus dem letzten Jahrh. v. Chr. stammenden Inschr. des Thales Josaphat, einer Grabschrift der Priesterfamilie Benê Chezîr. Die neue Schriftart mit dem Jod als dem kleinsten Buchst. muss aber schon zu Christi Zeit in Abschriften[1]) des AT gebräuchlich gewesen sein, weil sich daraus Mt. 5, 18 erklärt: nicht einmal ein kleinster Buchstabe oder sogar eine coronula sive apex (§ 6, 4).

Freilich kann nun nicht mit Gewissheit behauptet werden, dass der Übergang des AT, soweit dessen Bestandteile ursprünglich im althbr. Alphabet geschrieben waren, in die aram.-hbr. Schriftart eine wichtige Epoche des Textbestandes des AT gewesen sei; aber mit der Möglichkeit, dass bei diesem Übergang Varianten entstanden, muss gerechnet werden. Z. B. wenn eben-

---

[1]) Ob die neue Schriftart, wie auf den Münzen, so auch in Bb. noch später vermieden wurde, ist nicht sicher; denn die Voraussetzung, dass eine מגילה (Rolle) nicht אשוריית geschrieben sei (Schabbath 115b), lässt noch andere Gegensätze, ausser „althebr." zu. Auch nicht beim hochheiligen Namen Jahwe ist späterer Gebrauch der althbr. Schriftzüge sicher. Denn wenn Orig. (II, 529) sagte, dass das Tetragramm in den genaueren Abschriften mit hbr. Schriftzeichen vorliege (folglich in griech. Abschriften, weil sonst die eben erwähnte Aussage überflüssig wäre), aber nicht mit den jetzigen Schriftzeichen, sondern mit den ältesten (ἀρχαιοτάτοις), vor Esra gebrauchten: so kann er dabei nur eine noch relativ archaistische Nüance der aram.-hbr. Schriftart gemeint haben, trotz seiner Kenntnis der Kreuzgestalt des althbr. Taw (zu Hes. 9, 4). Eine ungewöhnliche, archaistische Nüance von aram.-hbr. Buchstaben waren ja auch wirklich die, welche Orig. hie und da (§ 24, 3) durch die griech. Buchst. *IIIII* ersetzt hat, denn das Jod hatte eben noch viel von seiner urspr. Grösse. Nur dasselbe braucht Hieron. gemeint zu haben (Praef. ad Reges: Nomen Domini tetragrammaton in quibusdam graecis voluminibus usque hodie antiquis expressum literis invenimus), und nach ihm (ep. 136 = 25) wurde dies von manchen für griechisch angesehen, von links nach rechts gelesen und pipi ausgesprochen, auch ihnen muss also etwa *IIIII* vorgelegen haben. Für diese Deutung der Worte des Orig. und Hieron. spricht, dass bei Eus. (Onomastica sacra, ed. de Lagarde 1, 205) berichtet wird, das Tetragramm auf dem Diadem des Hohenpriesters sei *IIIII* geschrieben gewesen. — Dass aber von Orig. und Hieron. mit gutem Grunde ausgesagt, das Tetragramm sei überhaupt hebräisch in einzelnen griech. Handschrr. nachgemalt worden, kann nicht mit Cheyne, Origin of the Psalter 1891, 299 durch den Hinweis auf Philo (De vita Mosis 3, 11) verneint werden. Denn das Schreiben der hbr. Konson. von Jahwe setzt noch nicht das Aussprechen desselben voraus, so wenig wie die Hindeutung aufs Tetragramm durch Abkürzungen (im Targum durch יי, im Talmud durch ה' z. B. Berakhoth 4, 4).

derselbe Mann חלב 2 Sm. 23, 29, aber חלד 1 Chr. 11, 30 (vgl. חלדי 27, 15) heisst, so wäre es zwar nicht unmöglich, dass die Gestalt des Beth und des Daleth in einem althbr. (Siloah-Inschr. etc.), oder in einem aram. Alphabet verwechselt worden wären, vgl. z. B. das der babyl. Thongefässe; Eutings Schrifttafel im CIH., Kol. 53. Aber in höherem Grade ähnlich sahen sich doch die Beth's der Siloah-Inschr. und die auf jenen Thongefässen gelesenen Daleth's, weil diese zum Teil auch einen fast geschlossenen Kopf und einen etwas links gehenden Unterschaft zeigen.

3. Der Wechsel in der Verwendung der Vokalbuchstaben, der aber allerdings weder so absolut gewesen noch so spät eingetreten zu sein scheint, wie an sich leicht gemeint werden könnte und neuerdings auch mehrfach ausgesprochen worden ist. Denn dass ursprünglich gar keine Vokalbuchstaben am Wortende, geschweige in der Wortmitte geschrieben worden seien, ergiebt sich nicht aus folgenden drei Gruppen von Beweisen.

a) Nicht aus den phöniz. Inschrr., wie Chwolson (Die Quiescentes הוי in der althbr. Orthographie, Verhandl. des Orient.-Kongress zu Petersb. 1876, 459 ff.) meinte 459. 480. Denn im Unterschied von der phöniz. Gewohnheit ist auf der den Hbr. näher liegenden Mesa-Inschrift am Wortende das Jod der 1. sg. Pf. geschrieben: מלכתי Z. 2 f., בנתי, עשתי 22 f., כיתי 25, עשתי 26, בנתי 27 (2mal), יסדתי 29; von בנתי 29 ist das Jod sogar am Anfang der nächsten Zeile nachgetragen, obgleich doch im Zusammenhang dieser Inschrift die 1. sg. nicht zu verkennen gewesen wäre. Ebenso steht das Waw der Verbalendung in ויעני 5; das He des Fem. in קיהה 3. 21. 24; das Jod des St. c. pl. in ימי 6 etc., אנשי, פני; sodann in der Wortmitte: אשוח 9. ?23; חורנן 31; דיבני 1 f., דיבן 21. 28; ביתה sein Haus 25; מין Wasser 23, עין Trümmer 27, vgl. auch שעיה seine Thore 22, זאת 3, יאנק 5, יאמי 6. 14, צאן 31, מאתן 200 (20), מהדבא Medeba 8. ?30; — in der Siloah-Inschrift: עוד, מוצא, מאתים, ראש, wie sich ja auch kein Zeichen der Worttrennung in der phöniz. Grabschrift des Eschmunazar zeigt, obgleich in einem Teile phönizischer Inschrr., in der Mesa- und Siloah-Inschr., — auch eine Mahnung, sich die alten Schreibregeln nicht ganz einförmig zu denken. Gesetzt also, dass wirklich (vgl. aber Ewald, Lb. d. hbr. Spr. 1870, 50. 53 und Nöldeke, ZDMG 1878, 593) aus Orthographie harter Steindenkmäler die auf anderm Schreibmaterial angewendete Rechtschreibung sich erschliessen lässt, wie ja allerdings Häufung der Vokalbuchstaben auch auf Inschriften vorkommt (z. B. das in der spätern Litt. hie und da vorkommende עים [mit] auch auf Grabschriften, CIH. 137): so ergiebt sich trotzdem nicht aus dem Inschriftenbefund, dass nicht auch schon frühzeitig von den Hebr. Vokalbuchstaben am Ende und in der Mitte von Wörtern — etwa zur Unterscheidung derselben von andern ähnlichen — angewendet worden sein dürften [1]). — b) Jene Anschauung wird nicht durch Anzeichen

[1]) Wie weit die Meinung Wellh.'s (Einl. 1878, 635; 1886, 588), dass

des hbr. AT selbst zur wahrscheinlichsten gemacht. Denn bei Ausdrücken, wie נאם ne'um, kann wegen ihrer Gebräuchlichkeit der Vokal unbezeichnet gelassen worden sein, was ich mehrfach beobachtet zu haben meine, und dafür spricht positiv dies, dass eben wegen seiner Bekanntheit dieses Wort auch noch in der Chr. (II, 34, 27) ohne Vokalbuchst. geschrieben ist. Also konnte dieser Grund auch früher walten. (Über Weglassung des Vokalbuchst. bei sehr gebräuchlichen arab. und mandäischen Wörtern vgl. Nöldeke, Mand. Gram. 9 f. 93.) Aber in Bezug auf die Vokalbuchst. bestehen doch in den Handschrr. die meisten Varianten (Chwols. 459. 478)! Daraus ergiebt sich nur, dass in der Häufung der Vokalbuchst. später Fortschritte eingetreten sind, und dass im Unterschied von den lautbaren Konsonanten die Vokalbuchst. von je im AT als unwesentliche Linien des Wortbildes in besonderem Grade dem Gutdünken der Schreiber unterworfen waren. Jene These wird auch nicht durch Schwierigkeiten des überlieferten Textes verlangt (Chwols. 460—474). Z. B. die Umwandlung von אמרת 2 Kn. 18, 20 in אמרתי Jes. 36, 5 versteht sich auch von dem soeben formulierten Satze aus. Denn auch darnach kann ein Reproduzent eines Textes sich erlaubt haben, einen Vokalbuchst. hinzuzusetzen, und dass bei der Reproduktion von Texten auch das Urteilen eine Rolle gespielt hat, muss ja Chwolson selbst zu Hilfe nehmen 462. 473. — c) Auch die Abweichungen der hbr.-jüd. und irgendwelcher andern Gestalt des AT, welche aus dem Mangel des Vokalbuchst. entstanden sein können, erweisen nicht die Sicherheit jener extremen Annahme. Denn zunächst darauf, dass der hbr. Pent. der Samar. gerade auch betreffs der Vokalbuchst. vom jüd.-hbr. Texte abweicht, kann kein entscheidendes Gewicht mit Chwols. 477 gelegt werden. Denn auch wenn die Vokalbuchst. schon beim Übergang des Pent. zu den Samar. so gewesen wären, wie jetzt im überlieferten jüd.-hbr. Texte, so könnte dieser Bestand im samar. Texte geändert worden sein, weil die Samar. auch Korrekturen, die im jüd.-hbr. Texte nur am Rande stehen, in den Text aufgenommen haben (Gesen., De Pent. Sam. etc. 1815, 27), und weil überdies die Veränderung des Vokalbuchstabenbestandes, die im samar. Pent. vorliegt, allermeist (Ausnahme z. B. Gn. 1, 20) eine Vermehrung ist, also in der Richtung des Fortschrittes liegt, der in den spätern Zeiten betreffs der Vokalbuchst. eingetreten ist. Sodann hat auch Cornill, Hes. 103 Beweise dafür erbracht, dass Vokalbuchst. schon so, wie im überlieferten Text des AT, gesetzt gewesen sind, als das B. Hes. gräzisiert wurde. Nun verweist zwar Wellh. (1878, 632; 1886, 583) auf Hi 19, 18. Dort steht jetzt גם עוילים (sogar Buben etc.), aber in LXX: *οἱ δὲ εἰς τὸν αἰῶνα*. Indes muss da wirk-

---

einst der Spir. l. nicht blos, wo er in der Aussprache (später) verschwunden war, sondern auch, wo er zur Zeit der spätern Fixierung noch gesprochen wurde, vielfach ungeschrieben gelassen worden sei, Wahrscheinlichkeit besitzt, ist in m. Lehrgeb. 1, 486—489 erörtert. Dazu füge, dass משארת 2 Sm. 13, 9 für משאורת stehen soll nach Geiger, Urschrift 382, und dass allerdings Wellh.'s Vorschlag zu 1 Chr. 2, 24 (בא = ב) wahrscheinlich ist. — Es giebt auch noch andere, in der Fortsetzung meines Lehrgeb. zu erwähnende Spuren davon, dass bei den Hbr. die Sprachformen frühzeitiger ihren Schriftkörper bekommen haben, als wo der dann herrschende Lautbestand sich ausgebildet hatte.

lich der Übersetzer noch עלם oder עולם gelesen haben? Er hat ja — abgesehen von dem gam — das seltenere עויל auch 16, 11 nicht genau übersetzt (*ἀδικοι* oder *ἀδικος*) und z. B. 19, 19 כל מיתי סודי „alle meine Ratskollegen" verallgemeinert zu *οἱ ἰδόντες με*. Überdies auch nach der mir richtig scheinenden Anschauung braucht nicht in jedem einzelnen Falle den LXX die jetzt vorliegende scriptio plena vorgelegen zu haben; aber sogar wenn Am. 9, 12 schon bei dessen Gräzisierung אדים gestanden hätte, könnte nicht mit Buhl 212 es für „einfach unmöglich" gehalten werden, dass jenes specielle Objekt „Edom" vom Übersetzer ins allgemeinere „Mensch" umgewandelt worden wäre, welches der messianischen Perspektive der Stelle mehr entsprach.

d) Ein positives Bedenken gegen jene These flösst mir auch noch der Vokalbuchstabenbestand des überlieferten AT ein. Denn derselbe zeigt Verschiedenheit der Vokalbuchstabensetzung in den einzelnen Bb. und innerhalb der grösseren Gruppen des AT[1]). Es bleibt doch gewagt, wenigstens einen Teil dieser Eigenheiten, wie bei Hes., nicht auf den ursprünglichen Verf., sondern auf einen zufälligen späteren Abschreiber zurückzuführen[2]). Also wahrscheinlich nicht einfach später geschaffen worden ist die Vokalbuchstabensetzung; aber sie wurde freilich später auch nicht unmodifiziert gelassen, sondern zum Teil vermehrt und gleichmässiger gestaltet. Denn auch zwischen den grösseren Gruppen des AT, die doch von Späteren gemacht worden sind, giebt es Verschiedenheiten[3]).

Bei dem Versuch, den Zeitpunkt der wesentlichen Konstituierung des jetzt vorliegenden Vokalbuchstabenbestandes auszumitteln, fällt der Umstand ins Gewicht, dass nicht blos der Pent., sondern auch manches Stück der beiden andern Hauptteile des hbr. AT im ganzen und grossen weniger Vokalbuchstaben besitzen, als hauptsächlich Chron.[4]). Es ist darnach die

---

[1]) Z. B. neben מפה Hes. 40, 10 auch מפו v. 10. 11 etc., קרדא 27, 31, vgl. 31, 5; 36, 5; 47, 11 etc. — אפוא von Gn. 27, 37 bis Pv. 6, 3, aber אפו in Hi. (5 mal). — Neben שלש doch auch שלוש Nm. 29, 32; Dt. 16, 16; 19, 2; רבש Gn. 14, 11. 16. 21; 15, 14, רבוש Nm. 16, 32. — דוד 1 Sm. 16, 19 etc., auch z. B. 2 Kn. 18, 3; 22, 2; Jes. 7, 13; 29, 1; 55, 3; Ps. 3, 1 etc., aber דויד 1 Kn. 3, 14 (bei Frensdorff, Mass. WB. 277 weggelassen); 11, 4. 36; Hes. 34, 23; Hos. 3, 5; Am. 6, 5; 9, 11; Sach. 12, 7. 8. 10. 12; HL. 4, 4; durchaus Esr.-Neh.-Chr.

[2]) Für diesen längst von mir vertretenen Satz hat sich nun auch Bonk, Über die Verwendbarkeit der mit יהו und יו anfangenden Namen im AT für die hist. Kritik (ZATW. 1891, 125 ff.) ausgesprochen.

[3]) Vgl. ausser über Jerecho etc. § 12, 2, d noch z. B. עלת im Pent., abgesehen von 4 Stellen, aber in den Nebiim עלות und עלות Hes. 45, 17; Mi. 6, 6; in den Kethubim עלות, 2 mal עולת und 2 mal עולות (Frensdorff, Mass. WB. 140).

[4]) Vgl. z. B. שלש 2 Sm. 24, 12, שלוש 1 Chr. 21, 10; מרגים 2 Sm. 24, 22, מוריגים 1 Chr. 21, 23; תמרים 1 Kn. 10, 22, תומרים 2 Chr. 9, 21; — חבור (Genosse) Mischna, Pea 1, 1; für עֲנִי hat die Massora das Qere עניו Nm. 12, 3; über die Zunahme der Vokalbuchstaben im Samar. Pent. vgl. bei

wahrscheinlichste Annahme, dass die wesentliche Konstituierung des überlieferten Vokalbuchstabenbestandes auch bei den Kethubim vor der Entstehungszeit der Chron. geschehen ist[1]).

4. Das wechselnde Verhalten zur Worttrennung. — a) Die Mesa- und Siloah-Inschrift und ein Teil der phöniz. Inschrr. haben Worttrennungspunkte, auch treten in Bezug auf das Zusammenfassen von Buchstaben zu Wörtern nur ganz wenige und noch *dazu* blos halb sichere Varianten der Paralleltexte, also dieses *ältesten* Hilfsmittels der Textbeurteilung hervor (Versuche bei Capp. *1, 9,* 11). Also wenigstens ein grosser Teil des AT scheint *ursprünglich* Worttrennung besessen zu haben, wie der samar. Pent. sie hat, und wie der Dekalog in jener Lederhandschrift (§ 7, 1; Guthe 69) sie zeigte. — b) Wie ein Teil der phöniz. Inschrr. und samar. sowie jüd. Münzlegenden (hauptsächlich noch in althbr. Buchstaben) keine Worttrennungspunkte zeigen, so auch nicht Inschrr. mit aram.-hbr. Schriftduktus, auch finden sich Verirrungen in Bezug auf das Zusammenfassen von Buchstaben zu Wörtern mehr in den immerhin sekundäreren Unterlagen der Textbeurteilung: bei der sprachlich-logischen Kritik des Kethib (לחסר פרות Jes. 2, 20 etc.), in den Abweichungen von Kethib und Qere (בגד = בא גד Gn. 30, 11 etc.; Capp. 3, 4 f.; Okhla 99 f.; auch Soph. 2, 1; 5, 10 f.) sowie des hbr. Textes und der Versionen (וְאָגֹד לָךְ 1 Chr. 17, 10 = *καὶ αὐξήσω σε* bei den LXX, also וְאַגְדִּלְךָ gelesen, vgl. Capp. 4, 13, 2 ff.;

Gesen., De Pent. Sam. 26. Wie diese Überwucherung in den aram. Dialekten zunahm und im Mandäischen bis zur Ausnahmslosigkeit gedieh, siehe bei Nöld., Mand. Gram. 3.

[1]) Positiv günstig ist dieser Annahme dies, dass gemäss den obigen Beispielen aus Hes., Hi. auch die Vokalbuchstaben, wenigstens bei den späteren Bb. des AT, von ihrer Entstehung und nicht von einer späteren Bearbeitung herstammen, dass auch die LXX, die zu Hes. wahrscheinlich schon dem Siracidenenkel 132 v. Chr. vorlag, Vokalbuchst. in demselben voraussetzte, dass ferner schon die Makkabäermünzen sogar יהודים neben יהדים darbieten. Hat darnach der Satz von Chwolson (480: „Die uns jetzt vorliegende äussere Gestalt des Pent. mag in den Hauptpunkten, wie auch in den meisten Einzelheiten, aus dem 1. vorchr. Jahrh. herrühren, die der andern Bb. ist sicher jünger") keine hinreichende positive Basis, so erregt er auch noch seinerseits eine Reihe kaum oder nicht beantwortbarer Fragen. Denn zugegeben selbstverständlich, dass in der Schreibergewohnheit vom 1. vorchr. bis zum 2. nachchr. Jahrh. die Vokalbuchstabensetzung noch zunahm, wie wäre es in dieser Zeit begründet gewesen, dass der Pent., dessen Kanonisierung nicht in diese Zeit fiel, weniger Vokalbuchst. bekam, als die Nebiim etc., dass von den Kethubim z. B. Pv. in derselben Periode mit Chron. das Objekt der Vokalbuchstabenfixierung gewesen sein soll und doch nicht den gleichen Bestand bekam, dass gerade die Bb., deren Entstehungszeit sich als die späteste erweisen wird, auch an Menge (und Art) der Vokalbuchstaben zuletzt stehen, dass auch die Chronik eine vormischnische Vokalbuchstabensetzung bekam so nahe vor der Mischna-Redaktion?

auch z. B. Baumgartner, Prov. 254)[1]). Derselbe Wunsch nach kursivem Schreiben mag mit dem Fortschritt der Litteraturreproduktion die ungehemmte Aneinanderreihung der Buchstaben begünstigt haben, welcher auch die links gerichteten Schäfte der aram.-hbr. Schriftart veranlasste. — c) Als die Schreibsitte von der scriptio continua sich wieder zum Schreiben mit Worttrennung wandte, sind diejenigen Buchstabenformen, bei denen der untere Schaft seine ältere Vertikalrichtung behalten hatte (ausser beim Mem; hierüber insbes. Chwolson, CIH. 408—10), als Finalbuchstaben verwendet worden, im übrigen die Worttrennung durch Vorschrift eingeschärft (§ 9, 2)[2]).

5. Durch Flüchtigkeit des Sehens konnten Buchstaben von ähnlicher Figur verwechselt werden, wie aus den Parallelstellen 4 Beispiele § 16, 2: ריפת und דיפת etc.; aus den Handschrr. ein Beispiel: בהדרי und בהררי Ps. 110, 3; solche Verwechslung auch schon von den Massor. angenommen: 4 mal ר statt ד 2 Sm. 13, 37; 2 Kn. 16, 6; Jr. 31, 40; Pv. 19, 19 und 2 mal ד statt ר Okhla, Nr. 123 f.; z. B. auch ח und ה 2 Sm. 13, 37; Pv. 20, 21; HL. 1, 17; Dn. 9, 24 (Nr. 121); ב und כ Jos. 4, 18 etc. (149 f.); ב und מ Jos. 3, 16 etc. (154 f.); hauptsächlich ו und י, wie § 16, 2, so auch Okhla 80 f. 134—148.

Daraus lässt sich auch ein Teil der schon in den Parallelstellen auffallend vielen Zahlenwidersprüche (Capp. 1, 10, 4 ff.) erklären, wenn angenommen werden darf, dass der Gebrauch von Buchstaben als Zahlzeichen, obgleich er nicht in der Mesa- und Siloah-Inschr. vorkommt, doch nicht erst in der Zeit üblich geworden sein muss, wo er konstatiert ist[3]). Z. B. aus der Verwechselung von ר und ג liesse sich

---

[1]) Eine entfernte Erinnerung an diese Periode der scriptio continua könnte die kabbalistische Meinung sein, dass das Gesetz einst wie ein einziges Wort geschrieben gewesen sei (El. Lev., Seml. 53). Höchst wahrscheinlich herrschte aber diese scr. cont. auch in der vorübergehenden Zeit ihrer Anwendung nicht absolut; wenigstens ist kaum anzunehmen, dass die alphabet. Gedichte jemals ohne Absatz geschrieben worden seien (Tychs., Tent. 110), und eben dasselbe ist wahrscheinlich bei den poetischen Darstellungen überhaupt, schon nach Analogie der arab. Schreibsitte.

[2]) Demnach als glücklicherweise zur Verfügung stehendes Mittel, den Wortschluss zu kennzeichnen, wurden diese durch die Ligaturneigung nicht völlig verdrängten älteren Buchstabenformen benützt (zuerst auf palmyrenischen Inschrr. solche Finalbuchstaben); nicht sind sie zum Zwecke der Worttrennung erfunden worden, in welchem Falle ja auch mehr als 5 hätten gestaltet werden müssen. — Übrigens über den möglichen Einfluss der spätern Schreibregel, Wörter am Zeilenende nicht abzubrechen, und der Gewohnheit, gleichviel Buchstaben auf die Zeile zu schreiben, s. J. Derenbourg, ZATW. 1885, 163 f.

[3]) Drei Kasten, welche zur Zeit des 2. Tempels bei der Hebe verwendet wurden, waren beschrieben mit א, ב, ג (Scheqalim 3, 2); auf den

dann erklären, dass 2 Sm. 24, 13 steht 7 Jahre, aber 1 Chr. 21, 12 nur 3 Jahre. — Durch falsches Sehen konnten auch Buchstaben transponiert werden, wie 62 Fälle schon von den Massor. angenommen sind: חולך f. הלוך Jos. 6, 13 (Okhla, Nr. 91); — konnten Wörter wiederholt werden: so höchst wahrscheinlich יחליזו כח Jes. 41, 1, und eine solche Dittographie aus der darüber stehenden Zeile ist auch ילא יזרח עיר 53, 7. Umgedreht konnte, wenn gleicher Schluss- und Anfangsbuchstab zusammenstiess, der eine übersehen werden: so hat הכעיס sein Objekt י verloren vor י 2 Kn. 21, 6; so könnte יושב ירוּ Jes. 8, 14 stehen statt ירושבי; darnach könnte על עצרי יקים Hi. 19, 25 vermutet werden. Von einem Wortanfang oder Wortende konnte das Auge zu einem ähnlichen resp. gleichen Wortanfang oder Wortende springen, und auch so konnten Textelemente weggelassen werden: als solches Homoeoarkton will Böttcher, Neue krit. Ährenlese 1, 13 das בשנם Gn. 6, 3 erklären (aus בשגם); viele Beispiele von möglichem Homoeoteleuton registriert er 3, 245.

6. Ungenaues Hören erklärt die Differenz von אדרם Adoram 1 Kn. 12, 18 und הדרם Hadoram 2 Chr. 10, 18 etc. (Capp. 1, 6); עכ und אכ Okhla, Nr. 167.

7. Fehler des Gedächtnisses ist die Verwechslung von synonymen Wörtern und Formeln, z. B. אקרא 2 Sm. 22, 7 und אשוע Ps. 18, 7; יהוה und אדני in Handschrr. (Tychs., Tent. 238. 287).

8. Fehler des Verstandes sind a) Verwechslung von Homonymen: כי und כא (§ 11, 2, c; ? auch 2 Sm. 12, 6 mit Schill, ZATW. 1891, 318); — b) falsche Wortteilung, und zwar zunächst Auseinanderreissung von Plurilitterae Jes. 2, 20; 18, 2; 61, 1; Jr. 46, 20, sodann, hauptsächlich in der Periode der scriptio continua (oben Nr. 4, b), unrichtiges Zusammennehmen von Buchstaben zu Wörtern, z. B. בתחתה Hes. 42, 9 (Okhla, Nr. 101 f.), oder unrichtige Wiederholung eines Buchstaben zum Ende und zum Anfang zweier Wörter, vgl. z. B. ישמים מדבר Jes. 35, 1, wo das ם kein Objekt bezeichnen kann in dem Satze „hüpfen sollen vor Freude Steppe und dürres Land"; — c) falsche Deutung, z. B. 2 Sm. 16, 2 hatte man aus הלחם (das Brot) gemacht להלחם (zum Kriegführen), aber hat dann jenes wieder hergestellt im Qere (Okhla, Nr. 152).

Wahrscheinlich ist auch unrichtige Auflösung von Abbreviaturen. Nämlich für יהוה muss zu einer Zeit auch blosses י geschrieben worden sein. Denn z. B. Ps. 31, 7 wird שָׂנֵאתָ י „du hassest, o Jahwe"

Makk.-Münzen neben voll ausgeschriebenen Zahlen auch Buchstaben; — auch die griech. Verwendung der Buchst. als Zahlzeichen scheint durch die Phönizier von den Semiten hergenommen zu sein, obgleich auf den phöniz. Münzen — andere — Ziffern sich finden; vgl. über Ziffern in nabatäischen Inschrr. und auch die Ziffer für 4, die sich in ältesten syr. Handschrr. zeigt, und über deren Verwandtschaft mit einem älteren semit. Zahlzeichen Sachau, ZDMG. 1884, 540 f.

verlangt durch den folgenden Gegensatz ואני (und ich meinerseits), und so steht auch in Kod. 170 (Eichh. 2, 324), folglich ist aus Verkennung einer Abbreviatur die gewöhnliche Lesart וָאֲנִי entstanden[1]). — In Handschriften kommt auch Weglassung von Endungen vor, z. B. במו für בָּמוֹת; darnach kann למו Jes. 53, 8 für למות (zum Tode) stehen (Jahn 1, 478; Frankel, Vorstudien zur LXX 215; Merx, Hiob LXIX). — Auch unrichtige Ergänzungen scheinen, vielleicht zum Teil vom Rande her, in den Text gedrungen zu sein. Eine solche Glosse ist z. B. מחקצעות Hes. 46, 22 wegen des Mangels einer Verbindung mit dem Vorausgehenden etc. (Lehrgeb. 1, 294), wie es denn auch mit Puncta extr. versehen wurde § 10, 2, a. Daran reiht sich schliesslich, dass auch sprachl. Korrekturen, Beseitigungen von Härten des Sprachgebrauches auftreten: קְרָיָן Jos. 21, 32 ist zu einer gewöhnlichen hbr. Form gemacht: קִרְיָתַיִם 1 Chr. 6, 21; בית לחם 1 Sm. 23, 24 ist erleichtert zu מבית לחם 1 Chr. 11, 26; das aufs Fem. bezügliche יֶחְלַק Nm. 26, 55 ist in einigen Kodizes ins Fem. umgewandelt: תחלק (de-Rossi z. St.). So ist auch in der Massora z. B. בהשדה 2 Kn. 7, 12 korrigiert ins gebräuchliche בשדה (Okhla, Nr. 110). — Verkennung der Kunstform der alphabetischen Gedichte war wenigstens mit im Spiele beim Verschwinden des mit ע und des mit נ beginnenden V. (§ 17, 1); denn bei Ps. 37 scheinen Hupfeld-Nowack im Rechte zu sein gegen Delitzsch, und bei Ps. 145 letzterer gegen jene.

9. Indem der oben im wesentlichen eingeschlagene, weil natürlich scheinende Untersuchungsgang vom Äusserlichen zum Innerlichen, vom Nächstliegenden zum Entfernteren weiter verfolgt wird, begegnet endlich als Faktor in der Geschichte der Originalberichterstattungen des AT der — zum Teil schon in den Änderungen des Sprachgebrauchs sich kundgebende — Ideenfortschritt. Z. B. in der einen (deuteronomischen) Gestalt des Dekalogs § 16, 2, b dürfte ein Fortschreiten zu formell bindenderer Fassung (behufs Ausschlusses von Missverständnissen und laxer Deutung), zu historisch-ethischer Motivierung und Vergeistigung des Sittengesetzes erkennbar sein[2]). Beispiele von religionsgeschicht-

---

[1]) Abbreviaturen zeigen sich in antiken und altchristl. Inschrr., vgl. z. B. V. Schultze, Die Katakomben 240—244; in aram. Aufschrift auf babyl. Keilschrifttthonzylinder und in punischen Inschrr., vgl. Euting, ZDMG. 1883, 543: „Schin ist ganz unzweifelhaft Abkürzung für שקל, Sekel; wir hätten hier ausser dem ר für Rabbi oder Rabban in Carthag. 356 erst das zweite sichere Beispiel einer Abbreviatur"; auf jüd. Münzen, z. B. שד statt שנת ארבע „Jahr vier" (ZDPV. 1879, 77); auf Grabsteinen (Chwolson, CIH. 449 ff.); in der nachkanon. jüd. Litteratur, z. B. ה׳ für יהוה Mischna, Berakhoth 4, 4 etc.; anstatt יהוה drei Jod, nämlich zwei in der Linie und eins darüber, wenigstens in der aram. Paraphrase des Cod. Reuchlin. Jos. 1, 1.

[2]) Dies zeigt sich wahrscheinlich schon darin, dass zu Lebenslänge das Wohlergehen gefügt ist Dt. 5, 16, sicherer darin, dass das leicht eine Ausflucht zulassende Erinnern 20, 9 ins striktere Beobachten verwandelt ist 5, 12, und Ausreden sollen auch abgeschnitten werden durch die von

licher Veränderung sind ja auch folgende: Das wegen seiner Appellativbedeutung „Herr, Ehegatte" früher auch in israel. Eigennamen gebrauchte baal wurde mit der zunehmenden Gefahr des Götzendienstes (Hos. 2, 18 f.; Hauptprobleme etc. 35 f.) verpönt und daher auch in den älteren Eigennamen von einem spätern Standpunkt der Berichterstattung aus ersetzt durch boscheth (Schande), seltener durch el (Gott)[1]). — יהוה 2 Kn. 22, 19, aber in der Parallelstelle 2 Chr. 34, 27 steht אלהים. Ferner in Ps. 14, 2. 4. 6. 7 steht יהוה, aber in dem Parallelpsalm 53, 3. 5. 6. 7 אלהים; vgl. noch Ps. 40, 14—18 mit Ps. 70[2]). — Die Veranlassung zu Davids Volkszählung ist auf Jahwes Zorn zurückgeführt 2 Sm. 24, 1, aber Satan tritt als Mittelsperson auf 1 Chr. 21, 1; die Sündhaftigkeit des Davididen von 2 Sm. 7, 14 ist weggelassen 1 Chr. 17, 13; vgl. dass das die Sündhaftigkeit Israels verallgemeinernde כל Ps. 14, 4 fehlt 53, 5; — „welcher hervorgehen wird aus deinen Eingeweiden" 2 Sm. 7, 17 ist ästhetisch verfeinert zu „welcher gehören wird zu deinen Kindern" 1 Chr. 17, 11.

Mehrere Richtungen des Ideenfortschritts haben sich auch in der altjüd. Textbehandlung gezeigt, vgl. in religiöser Hinsicht, dass für Jahwe gelesen wird adonaj oder elohim; beachte auch, dass 2 Sm. 23, 3 Jahwe ausgedrückt wird vom Targum und im Cod. Alex. der LXX, wäh-

---

Ex. 20, 10. 16 gegebene Fassung 5, 14. 17 und wahrscheinlich auch in der Verweisung auf Jahwes Befehl 5, 12. 16. — Ersetzt ist das metaphysisch-religionsgeschichtliche Motiv für die Sabbathfeier 20, 11 durch ein volksgeschichtlich-ethisches 5, 15. — Vergeistigt ist das Gesetz: das dem Hause nachgesetzte und mit dem Dienstpersonal koordinierte Eheweib 20, 17 nimmt unter den irdischen Gütern die 1. Stelle ein und ist vom Gesinde weggenommen 5, 18.

[1]) Vgl. Jerubbaal Ri. 6, 32; 7, 1 = Jerubboscheth 2 Sm. 11, 21; Ischboscheth 2 Sm. 2, 8 etc. = אשבעל 1 Chr. 8, 33 etc. (vgl. Dillmann, Über Baal mit dem weibl. Art., Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1881, 14); — Davids Sohn אלידע 2 Sm. 5, 16 = בעלידע 1 Chr. 14, 7; vgl. weiter Fürst, ZWT. XXIV, 172 ff.

[2]) Es hat keinen Grad von Wahrscheinlichkeit, dass die Verf. selbst eine Dichtung erst mit dem einen Gottesnamen und dann mit dem andern hergestellt haben, sondern es muss angenommen werden, dass diese Umänderung der Gottesbezeichnung durch einen andern, durch einen Bearbeiter, zu stande gebracht worden ist. Ferner kann die Bevorzugung des אלהים in den Elohimpsalmen (42—84) nicht mit Delitzsch (Psalmen 1883, 17) als unmotivierte Eigentümlichkeit der Dichtungsweise, oder mit Hengstenberg (Psalmen IV, 2, 253) als von David ausgegangen angesehen werden. Sie kann freilich mit Keil (Einl. § 114, 2) aus dem Streben der Israeliten hergeleitet werden, die Heiden vor dem Gedanken zu warnen, dass Israels Gott auch nur eine Nationalgottheit sei. Indes das Richtigste ist es doch, diese Erscheinung mit einem allgemeineren Beweggrund in Zusammenhang zu bringen, nämlich mit der in Israel nach dem Exil immermehr wachsenden Scheu, den Offenbarungsgott mit seinem Eigennamen zu benennen, welche wieder ein Symptom der judaistischen Neigung zu Transcendentalisierung des Offenbarungsgottes war.

rend im massor. Text Elohim steht; — die ästhetisierenden Qere's sind aufgezählt § 10, 2, a; — vgl. noch die differierende Vokalisation des Paralleltextes (ereb, Mischbevölkerung 1 Kn. 10, 15, aber arab, Araber 2 Chr. 9, 14) und auch Accentuation (Capp. 1, 4).

10. Endlich soll auch nicht eine Erinnerung an die Möglichkeit mechanischer Verderbnis von Inschriften und Handschriften versäumt werden. Buchstabeu können schon durch Abbröckelung der Konturen verunstaltet, teilweise und ganz verblichen und schliesslich verlöscht sein, Teile einer Handschrift können abgerissen werden. Beispiele von alle dem zeigen nicht wenige jetzige Inschriften (vgl. z. B. bei Euting, Sinaitische Inschriften 1891, Nr. 1. 5. 9. 16 etc.) und die jüd. Handschrr. des AT (Strack, ZLT. 1875, 594; Müller, Sopherim 78 etc.).

§ 20. Die Hauptperioden der unfraglichen Veränderung originaler Elemente des hbr. AT. — 1. Art und Zahl dieser Hauptphasen. a) Es gab eine Zeit, wo man von den alten hbr. Niederschriften nicht bei deren Reproduktion absolut jede motivierte Veränderung fernhalten zu müssen meinte [1]). In dieser Periode hat man auch noch nach der Majorität variierender Handschrr. die Textgestalt selbst (das Kethib) umgeändert (§ 10, 1), und ist die Vornahme solcher Änderung auch durch die Späteren vorausgesetzt worden (§ 11, 1). — b) Es folgte eine Zeit, wo immer noch weiter aus sprachgeschichtlichen, logischen, religiösen, ästhetischen Beweggründen am Wortlaute geändert wurde, wo aber die Änderungen nur durch dem Texte beigefügte Fingerzeige, oder am Rande bemerkbar gemacht wurden (Qere's; Lesarten der Westländer etc.; § 10, 2; 11, 2). Höchst wichtig ist, dass in dieser 2. Phase der Text als Objekt des Vorlesens geändert wurde. Denn darnach darf man annehmen, dass noch während dieser 2. Phase auch die hbr. Judenschaft sich vor Textmodifikationen nicht scheute, sobald der Text durch ein anderes Mittel, als durch einfache Abschrift, reproduziert wurde. — c) Endlich wurde der Grundsatz, dass das hbr. AT vor jeder weiteren Veränderung auch

---

[1]) Um ausser den in § 16—19 gegebenen Belegen noch einen zu bringen, so sind z. B. in der grundlegenden Nathansweissagung die beiden Teile von 2 Sm. 7, 14a „ich werde ihm als Vater gelten etc." umgedreht in 1 Chr. 22, 10, ganz in Anpassung an den Zusammenhang, weil hier vorher der in Rede stehende Davidide das Subjekt war. — Überdies aber schon angesichts von § 15 können die Veränderungen, die nicht durch die Existenz zweier auf den gleichen Gegenstand bezüglicher Niederschriften festgestellt sind, nur dann angenommen werden, wenn sich für ihre Annahme wenigstens ein Motiv geltend machen lässt, das nach der Geschichte der Israeliten an sich überhaupt möglich und ausserdem bei dem jedesmal in Frage stehenden Textabschnitt nicht durch ein Element desselben verboten ist.

beim Vorlesen zu behüten sei (§ 11, 2, c ff.), aufgestellt, wenn er auch nicht in den Handschrr. etc. zu ausnahmsloser Durchführung gelangte (§ 12).

2. Die wahrscheinlichsten Ursachen dieses Phasenwechsels.

a) Jene 1. Periode lässt sich — α) nicht durch die Zeit begrenzen, in der die betreffenden Texte des hbr. AT abgefasst wurden. Denn die Umänderung von Jahwe-Ps. in Elohim-Ps. (§ 19, 9) muss ja auf einen redigierenden Veranstalter einer Liedergruppe zurückgeführt werden. Einen sichern Anhalt hat aber doch die Behauptung, dass die Periode, in welcher der Text selbst umgestaltet wurde, nur bis dahin reichte, wo die Bücher des hbr. AT., z. B. der Psalter, noch — mochte es auch blos hinsichtlich der Sammlung und Gruppierung — im Entstehen begriffen waren. Denn ein Grund muss doch gewaltet haben, welcher den Anlass dazu gab, die Umwandlung von Jahwe-Ps. in El.-Ps. blos auf eine Partialsammlung zu beschränken und nicht auf den ganzen Ps. auszudehnen, und dieser Grund kann nur der angegebene gewesen sein. Die elohimische Eigentümlichkeit von Ps. 42—84 erklärt sich nur daraus, dass diese Gedichte einmal als eine selbständige Sammlung in einer besondern Bearbeitung erschienen sind[1]). Über den Anlass zum Aufhören der 1. Periode dürfte also das richtigste Urteil dies sein, dass seit dem Abschluss der einzelnen Teile und dann des ganzen Umfangs des hbr. AT bei der Judenschaft die — nicht eben unerwartete oder unnatürliche — Gewohnheit herrschend wurde, den alttestl. Text bei seiner eigentlichen Reproduktion d. h. beim Abschreiben nicht dem Fortschritte der Zeit zu akkomodieren. Das Recht des Geschriebenen machte sich geltend. Von der endlich zum Abschluss gekommenen Form hielt man sich nur beim Lesen, beim Übertragen in ein anderes Idiom, beim Erklären für losgebunden. Eben dieser Umstand dürfte die tiefste Wurzel des in der altjüd. Litteratur bezeugten Widerspruchs gegen das Aufschreiben der aram. Verdolmetschungen des Textes sein (jer. Schabbath 16, 1: Gamliel liess ein geschriebenes Hiob-Targum von Tempelbauleuten vergraben). Sie sollten nicht denselben Rang, wie das Geschriebene, gewinnen. — β) Der Grund für das Verschwinden der 1. Phase kann nicht in der Kanonisierung liegen. Denn sonst müsste deren Termin in die Umwandlung der Jahwe-Ps. in El.-Ps. hinein gefallen sein, und warum hätte diese Umwandlung dann nicht mit Ps. 1 begonnen? Hat aber der Eintritt der Kanonisierung (vgl. überdies § 91, 1) nicht wenigstens dies bewirkt, dass die mit der Herstellung der Elohim-

---

[1]) Wie dieser vorliegende Thatbestand beweist, bedingte der Wechsel des Sprachgebrauchs zwischen Jahwe und Elohim nicht selbst schon an sich das — hinter der Abfassung geschehende — Eindringen des einen oder des andern Gottesnamens in irgendwelche Teile des AT, sondern die Möglichkeit dieses Eindringens hing von der Vornahme einer Bearbeitung eines Teiles des AT ab, und solche Bearbeitung wurde dem Wechsel im Gebrauche der Gottesnamen zu Liebe nicht unternommen, wie der faktische Bestand der Gottesnamen im vorliegenden hbr. AT dokumentiert.

Ps. aus der gleichen Quelle fliessende Vertauschung des Jahwe mit Adonaj (resp. Elohim) nicht mehr in den Text aufgenommen wurde? Auch dagegen spricht ein Grund. Denn das hbr. AT hatte auch bei den hellenistischen Juden kanonisches Ansehen, aber trotzdem ist im griech. AT die Änderung des „Jahwe" in „der Herr" in den Text aufgenommen worden[1]). — γ) Auch eine andere Motivierung des Übergangs der 1. Periode in die 2. scheint nicht den gerade zu erklärenden Punkt aufzuhellen, nämlich weshalb zu einer gewissen Zeit aufgehört wurde, die aus sprachlichen, religiösen, oder ästhetischen Gesichtspunkten für richtig gehaltenen Änderungen des Wortlauts nicht mehr in das Geschriebene selbst aufzunehmen, wohl aber beim Vorlesen des AT eintreten zu lassen[2]).

b) Der Übergang von der 2. Periode, in welcher das Judentum eine äusserlich konservierende Stellung zum Wortlaut des AT nur beim Abschreiben desselben einnahm, in die dritte Periode, wurde wahrscheinlich dadurch veranlasst, dass das Bedürfnis, Modifikationen des Wortlautes auch nur beim Vorlesen des Textes anzubringen, sich schliesslich natürlicherweise befriedigen musste. Denn es war natürlich, dass man in den sprachlichen Randlesarten nur so weit gehen wollte, dass auffallendste Archaismen der Sprachbildung und Kühnheiten der Wortverbindung im wesentlichen auf das mittlere Niveau der im AT selbst vorliegenden Sprachentwickelung zurückgeführt wurden[3]). Auch der

---

[1]) Nur aus demselben Grunde, welcher die aus der spätern Transcendentalisierungsneigung entspringende Vertauschung von Jahwe mit Elohim auf ein sehr geringes Gebiet im Texte des AT einschränkte, erklärt sich auch dies, dass die spätere, herrschende Vertauschung von Jahwe mit Adonaj dem Texte des AT fernblieb: als diese Vertauschung herrschend wurde, war das AT nicht mehr im Entstehen begriffen, sodass diese Vertauschung von Jahwe mit Adonaj in den Text selbst hätte aufgenommen werden können. Eine Bearbeitung aber nahm man nicht zum Zwecke der Vertauschung des Jahwe mit Adonaj vor, wie die Thatsachen beweisen, und beim blossen Abschreiben nahm man sich nicht die Freiheit, solche Veränderungen, wie die Vertauschung von Jahwe mit Adonaj, im Texte durchzuführen, wie abermals aus dem faktischen Bestand des hbr. AT hervorgeht.

[2]) Geiger, Urschrift etc. 259 f.: „Das Judentum war nach seiner vollen Ausprägung durchgedrungen; der einzelne Ausdruck konnte nicht mehr wie früher . . . die Furcht vor Abfall einflössen, ja er bot kaum mehr einen Anstoss dar [Man hat ja aber das Unästhetische etc. beim Vorlesen beseitigt!]. Im Gegenteil erzeugte nun jenes weitgehende Verfahren selbständiger Änderungen, selbst wenn sie nur in der Übersetzung vorgenommen wurden und auch nicht in den Text selbst eindringen wollten [aber in den Targumen hat auch das spätere Judentum den Wortlaut geändert], das gerechte Bedenken [weshalb nun auf einmal?], es werde das Gotteswort alle objektive Sicherheit einbüssen . . ., die Gebote unter dem Einflusse einer verflüchtigenden Deutung sich in Allgemeinheiten auflösen. Innere Sektenstreitigkeiten [Parteikämpfe auch früher, zwischen Priestern und Leviten etc.], namentlich die Entstehung des Christentums [vgl. aber den früheren Philhellenismus] trugen dazu bei, diesem Bedenken den vollen Nachdruck zu geben".

[3]) Dies ist wenigstens ein Teil der Antwort auf Chwolsons (Corp. Inscr. Hebr. 80) Frage: „Wann hat man aufgehört, die alten Texte in grammatischer Hinsicht zu ändern?"

Wunsch, dass beim Vorlesen des Textes der spätern rel. Neigung oder ästh. Gefühlsweise Rechnung getragen werde, musste schliesslich das natürlicherweise zulässige Mass seiner Erfüllung finden.

3. Zeitgrenzen. Von höchster Bedeutung wäre es nun, wenn die Zeitpunkte, innerhalb welcher jene drei Phasen sich zeigten, in objektiv sicherer Weise fixiert werden könnten. Dies dürfte aber nur innerhalb eines weiten Spielraums möglich sein. Zwar a) die Meinung, dass die 1. Phase mit der Rückkehr aus dem Exil oder dem Auftreten Esras geschlossen habe (vgl. etwas ähnliches § 19, 2, d), ist unbegründet. Denn die Gesetzesgebundenheit war auch in den genannten Zeiten keine absolute. Dies liegt in den nachexilischen Prophetien und Geschichtsbb. vor. Erst allmählich hat sich das Prinzip der Gesetzestreue ausgewirkt, und an diese sich erst schliesslich die keineswegs damit identische Buchstabengebundenheit angeknüpft, wie andere Steigerungen des judaistischen Geistes sich in andern Teilen der Untersuchung werden beobachten lassen: betreffs der Erlaubtheit der griech. Spr., der Genauigkeit von Übersetzungen, der Beseitigung von Anthropomorphismen. Aber das Aufhören der 1. Phase lässt sich wahrscheinlich dahin bestimmen: Bei den meisten Teilen des AT fiel diese — überdies schon nach 2, a nicht geradlinige — untere Grenze vor die Zeit des Zurücktretens von Jahwe hinter Elohim, nur beim Psalter und einigen andern Teilen des AT fiel sie in die Zeit dieses Zurücktretens. Diese Zeit aber lässt sich, soweit die überlieferte Literatur ein Urteil ermöglicht, dahin bestimmen, dass sie von der Entstehungszeit der Chron. (ca. 300) an begonnen hat: dieses Zurücktreten zeigt schon in Chron. (gegenüber Kn.) seinen Anfang (§ 19, 9); in Dn. 9 beobachtet man ungefähr das Verhältnis von Jahwe zu andern Gottesnamen, wie in manchen elohistischen Psalmen (vgl. 42, 9; 46, 8 f. 12; 47, 3. 6 etc.), während in den übrigen Kapiteln und in Qoheleth kein Jahwe gefunden wird. — b) Die 2. Periode, die Zeit der Ausbildung der Randlesart (Qere) im weitesten Sinn, hat nach den oben § 10—12 vorgelegten Materialien noch hinter den Schluss des Talmud fortgedauert.

§ 21. Fragliche Veränderungen originaler Elemente des hbr. AT und die fragliche Herkunft des massor. Textes von einem Exemplar.

1. Da die Thatsache festgestellt ist, dass die originale Gestalt von Bestandteilen des AT — während der Periode seines Entstehens § 20, 2, a — nicht unverändert geblieben ist: so kann nicht von vorn herein die neuerdings mehrfach ausgesprochene Meinung

für unzulässig erklärt werden, dass die Alteration des Urtextes des AT einen grösseren Umfang besitze, als man gewöhnlich annehme. Trotzdem muss solche Alteration in ihren vermuteten Einzelfällen nach ihrem Wahrscheinlichkeitsgrad untersucht werden. Als Direktive kann dabei der schon § 16 ff. befolgte Satz dienen, dass zum Nachweis solcher Alteration folgende Mittel führen können: die Vergleichung der im AT enthaltenen Berichterstattungen über denselben Gegenstand und, wenn es sich um sachliche Differenzen derselben handelt, Prüfung der Möglichkeit ihres ursprünglichen Nebeneinanderbestehens; die Beachtung — um von den Kunstregeln der Poesie jetzt abzusehen — der Gesetze der Logik und der hbr. Sprachbildung sowie des im AT feststehenden Sprachgebrauchs. Fraglich bleibt, inwieweit zu diesen Beweismitteln auch Aussprüche des altjüd. Schrifttums treten dürfen. Allerdings sind in ihm nach seiner Gesamttendenz eher Zeugnisse gegen, als für Alteration des Textes zu erwarten[1]).

Solche Veränderungen des hbr. Textes aus sprachlichen, religiösen, nationalen und ästhetischen Motiven sind in umfassendem Masse namentlich von Geiger, Urschrift etc. angenommen worden. Aus jeder Klasse der Veränderungen, die er für sicher oder wahrscheinlich ansah, seien nun Beispiele auf ihre Thatsächlichkeit geprüft! a) Die Differenz einer Parallelstelle (העבי׳ 2 Kn. 16, 3 = ויבע׳ 2 Chr. 28, 3) kann nur zeigen, dass n einer der beiden Parallelerzählungen über Ahas, und zwar, da der Ausdruck in Kn. im übrigen AT Analogien hat, in der chron. Erzählung eine Veränderung (allerdings schliesslich nur von formeller Art) vorliegt, mag sie als Verdeutlichung des späteren Erzählers, oder als Schreibversehen zu erklären sein. Die Differenz der beiden Parallelstellen kann aber nicht beweisen, dass das kultische העבי׳ Ex. 13, 12 etc. überall anstatt חבעי׳ geschrieben worden sei (gegen Geiger 305). Denn es bleibt bei dieser Annahme unerklärlich, weshalb dann nicht auch 2 Chr. 28, 3 geändert worden wäre, und die Thatsache, dass die Kinder verbrannt

---

[1]) Während Textalteration, bei der eine Gleichgiltigkeit gegen die alphabetische Dichtungsart mitwirkte, mir unfraglich zu sein scheint und deshalb darüber in § 17, 1; 19, 8 gehandelt worden ist, habe ich mich noch nicht davon überzeugen können, ob auch die Verkennung anderer Kunstformen der hbr. Poesie sich als Ursache von Veränderungen des Originals geltend machen lässt, und ob man nach Anleitung irgendwelcher Gesetze des Rhythmus die Herstellung eines ursprünglichen Wortlauts im AT unternehmen kann. Eine weitere Prüfung der darauf gerichteten Bemühungen hauptsächlich von Bickell (z. B. Carmina Vis. Ti. metrice 1882 und Dichtungen der Hbr. 1882 ff.; vgl. aber auch Ecker „Bickells Carmina etc. das neueste Denkmal auf dem Kirchhof der hbr. Metrik", 1. u. 2. Aufl. 1883; auch m. Besprechung von Leys Leitfaden der Metrik der hbr. Poesie 1887 im ThLBl. 1887, 289 ff.) und von Budde (z. B. ZATW. 1892, 31 ff.) wird das Mass ihrer Berechtigung feststellen; vgl. § 86, 1.

wurden, konnte ja auch mit jenen vermeintlichen Änderungen nicht aus dem Text entfernt werden, weil Jr. 7, 31 etc. das Verb שׂרף angewendet ist. — b) „Zur Reinerhaltung des Gottesbegriffes" ist nach Geiger 267 z. B. ein Zeitwort für „fluchen", welches Gott zum Objekt hatte, in das Zeitwort für „segnen" umgeschrieben worden 1 Kn. 21, 10. 13; Hi. 1, 5. 11; 2, 5. 9. Diesem Urteil dürfte nun allerdings zuzustimmen sein. Denn es ist höchst unwahrscheinlich, dass ber[r]ekh, wie die Bedeutung des Begrüssens (2 Kn. 4, 29; 1 Chr. 16, 43; Spr. 27, 14), so auch die des Verabschiedens bekommen hat (vgl. Merx, Hiob XLVIII). Auch leidet „Gott und den König verabschieden" 1 Kn. 21 und insbes. Hi. 2, 9 an übergrosser Schwierigkeit, denn an letztgenannter Stelle hätte dann das „und stirb!" keine Notwendigkeit. Nicht vom „Verabschieden" Gottes war ja im AT der Tod die Strafkonsequenz, aber von der Verfluchung des Namens Gottes (Ex. 20, 7;) Lv. 24, 10. Ein giltiger Gegengrund kann nicht darin liegen, dass die Massregel in Ps. 10, 3 nur halb durchgeführt erscheint, und dass z. B. נאץ Jes. 1, 4 ungeändert steht, denn da sind die Thätigkeit und das Objekt nicht ganz die gleichen. — Dagegen dass z. B. וחתע Gn. 20, 13 beim Objekt אלהים nicht original sei, sondern statt des Sing. וחתע geschrieben sein soll (S. 283), scheint eine volle Verkennung der Sachlage. Denn im Gegenteil ging die spätere Tendenz dahin, das pluralische Verb bei Elohim zu tilgen, vgl. Ex. 32, 4. 8 mit Neh. 9, 18; 2 Sm. 7, 23 mit 1 Chr. 17, 21 und die 4 Pent.-Stellen Gn. 20, 13; 31, 53; 35, 7; Ex. 22, 8 im samar. Pent. — c) Die Tradition über die in § 11, 1 aufgezählten Fälle der „Richtigstellung von Schriftgelehrten" ist als zum grössten Teile begründet anzusehen. Denn einerseits freilich sind unter den behaupteten Korrekturen auch einige, die kaum glaublich sind. Z. B. soll der bekannte sezessionistische Ruf des Seba etc. 2 Sm. 20, 1; 1 Kn. 12, 16; 2 Chr. 10, 16 ursprünglich nicht gelautet haben „auf, zu deinen Zelten, o Israel!", sondern „auf, zu deinen Göttern, o I.!", indem das jetzige אהלים erst später statt אלהים gesetzt worden wäre. Aber jenes „zu deinen Zelten" passt am natürlichsten zur Aufforderung ans versammelte Israel, die Heimat aufzusuchen, und von einem religiösen Zwiespalt zwischen den Nordstämmen und dem judäischen Hause Isais war zu Sichem nicht die Rede, während die Annahme eines religiösen Motivs der nordisr. Stämme sich aus der Betrachtung des Verlaufs ihrer Sezession für den späteren, hauptsächlich die Religionsgeschichte ins Auge fassenden Beurteiler ergeben konnte (gegen Geiger 315 f.). Anderseits aber habe ich nur vergeblich versucht, mich gegen das Urteil zu wehren, dass die Tradition betreffs der meisten dort genannten Stellen mit Recht ausgesagt hat, in denselben sei eine ursprüngliche Lesart in die jetzige verwandelt worden, damit teils *α*) Gott, oder *β*) dessen strahlende Erscheinungsform kabod, und teils *γ*) der gottangehörige Hohepriester Aharon vor Profanation geschützt würde[1]).

---

[1]) Die wahrscheinlich ursprünglichen Lesarten wären gewesen bei — *α*) Gn. 18, 22: „und Jahwe stand noch vor Abr."; Nm. 11, 15: ריעך; 1 Sm. 3, 13 מקללים אלהים; 2 Sm. 6, 12: בעיני, was hinter dem „vielleicht" unpassend erschien; Hes. 8, 17: אזי; Hab. 1, 12: חמות; Sach. 2, 12: בבת עיני,

d) Fragliche Veränderungen eines originalen Wortlautes des AT sind auch die mehr stilistischen Alterationen, welche Wellh. (Einl. 1878, § 297; 1886, § 269), und die religionsgeschichtlichen Retouchierungen, welche Stade (Gesch. Isr. 1, 31) angenommen hat, vgl. über letztere in „Falsche Extreme etc." 1885. Gegen einige Vermutungen von Wellh. (1886, § 270) spricht dies, dass z. B. משבה sehr oft vorkommt und doch Gn. 33, 20 und 1 Kn. 16, 32 durch מזבח ersetzt sein soll. — Mehr als fraglich ist, ob wegen der maskulinen Konstruktion von ruach (Geist) 1 Kn. 22, 21 f. dort einst Satan, oder Michael oder dergl. gestanden habe, wie Schwally, ZATW. 1892, 160 vermutet. Denn die Schwankungen über das Genus sind im Hbr. häufig, und ruach tritt als Maskulinum auch Jr. 4, 11 f.; Hi. 4, 15 etc. auf, und der Text dieser Stellen kann nicht deswegen zu Bedenken Anlass geben, auch ist Satan etc. an andern Stellen des AT ungeändert, und endlich wird durchs AT die Richtigkeit der Überlieferung bestätigt, dass „die Namen der Engel kamen in ihrer Hand aus Babel" (jerus. Rosch ha-schana 1, 4; fol. 56^b). — Sind ferner die beiden Athbasch (Ausdrücke, in denen א durch ת, ב durch ש, ג durch ר etc. ersetzt wird) ששך = בבל Jr. 25, 26 und לב קמי = כשדים 51, 1 vom Propheten selbst, was z. B. Graf z. St. vertritt, oder Produkte einer späteren Sprachkünstelei, was z. B. Kaulen § 88 annimmt? Wird dies, obgleich sich manches auch für die erstere Meinung sagen lässt, für immer unsicher bleiben? — Wohl zweifellos ist aber mit dem Talmud anzunehmen, dass aus Jonathan, dem Enkel Moses, ein Enkel Manasses gemacht wurde Ri. 18, 30, damit nicht schon ein Enkel des Gesetzgebers als Diener eines Götzenbildes erscheine[1]). — Die talmud. Aussage über Ri. 18, 30 bietet also einen Anhalt für die Meinung, dass auch andere Auffälligkeiten des überlieferten hbr. AT (§ 11, 2, c) hergestellt worden seien, damit Deutungen daran geknüpft werden könnten: z. B. bei dem unterbrochenen Waw in שלום, was darauf hinweisen könnte, dass der Gottesfriede mit dem Pinchas, dem Sohn des Eleasar, eine Unterbrechung erlitten hat, indem das Hohepriestertum von Eli bis Abjathar bei der Linie Ithamar gewesen ist (vgl. auch Qidduschin 66^b); oder bei dem geschlossenen Mem Jes. 9, 6, was nach Sanhedrin 94^a andeuten soll, Hiskia sei zum Messias bestimmt gewesen, habe sich aber dessen unwürdig gemacht, und des-

---

mein [Gottes] Augapfel; Mal. 1, 13: אותי; Hi. 7, 20: עליך; 32, 3: את אלהים; Klag. 3, 20: עלי; — bei β) Jr. 2, 11; Hos. 4, 7; Ps. 106, 20: jedesmal ursprünglich כבודי; — bei γ) Nm. 12, 12 zweimal: בשרו.

[1]) Baba bathra 109^b heissts: „War er nicht Sohn des Mose? Aber weil er die Handlungsweise Manasses befolgte [Götzendienst trieb], hat man ihn dem Manasse angehängt (תלאו)", und dies spielt darauf an, dass jene Änderung der Genealogie des Jonathan durch ein sog. aufgehängtes Nûn geschehen ist, was Blau, Masor. Untersuch. 48 mit Unrecht zu bestreiten scheint, da doch der talmud. Ausdruck so geartet ist, dass er die besondere Stellung des Nûn berücksichtigt. Also lautet diese Talmudstelle allerdings so, dass aus dem genannten Beweggrund erst hinterher Jonathan mit dem Manasse in Verbindung gebracht worden ist, und zwar indem die Korrektur nicht auf Rasur, was auch geschah, sondern über die Zeilen (Baer, Zwei Thora-Rollen 13 f.) geschrieben wurde.

halb habe sich der Anfangsbuchstabe von משיח geschlossen; oder bei Neh. 2, 13, wo das offene Mem in der Wortmitte auf die damalige, aber in der messianischen Zeit aufhörende Zerrissenheit der Mauern Jerusalems hinweisen soll (vgl. Blau 55). Thatsache ist es ja, dass wenigstens ein Teil der abnormen Buchstaben, wie das grösser geschriebene Beth von Bereschith (El. Lev., Seml. 91) und das grösser geschriebene Daleth (Dt. 6, 4) Exponenten eines Gedankens sein sollten. Eine vielleicht absichtsvolle Setzung eines Vokalbuchstaben liegt Ex. 25, 31 vor; vgl. noch Tychs., Tent. 197 ff.[1]).

e) Fraglich ist auch noch, ob und in wieweit die hebr. Judenschaft aus Parteitendenzen den Text geändert hat. *α*) Die Samaritaner haben es ihr vorgeworfen hauptsächlich in Bezug auf Dt. 27, 4, wo der jüd.-hbr. Text בְּהַר עֵיבָל, aber der sam.-hbr. בהר גריזים bietet. Aber insbes. Verschuir in Nr. III seiner Dissert. philol.-exeg. 1773 hat gezeigt, dass nur auf dem Berge Ebal die Erbauung des Altars erwartet werden kann, weil nach dem Zusammenhang der Erzählung Gott vorwiegend als Schwurzeuge und als Rächer der Verletzung des beschworenen Bündnisses gezeichnet ist (29, 12. 14. 19). Deshalb ist der Altar als Symbol der Gegenwart Gottes und das Opfer des Volkes auf dem Berge zu erwarten, von wo aus der Fluch gerufen wurde (27, 13)[2]). *β*) Wahrscheinlich liegt aber allerdings eine Veränderung des Textbestandes gegenüber den ägyptischen Juden in Jes. 19, 18^{b} vor. Nämlich nach der Gründung des Tempels bei Leontopolis durch Onias, über dessen

---

[1]) So wenig man durch die zuletzt angeführten Erscheinungen des hbr. AT, wenn sie auf die angegebene Art entstanden, den Text selbst verdrängt hat, ebenso wenig hat man dies gethan, wenn in Fortsetzung der § 19, 9 besprochenen Gewohnheit für baal vielmehr boscheth gelesen wurde, was die einzig giltige Erklärung dafür sein kann, dass *Báal* als Femininum behandelt wurde: bei den LXX *τὰς Βααλείμ* 1 Sm. 7, 4, *τῇ Βάαλ* Hos. 2, 8 (1 Kn. 18, 19. 25 sogar nebîê ha-baal = *προφῆται τῆς αἰσχύνης*); ebenso Rm. 11, 4; vgl. Dillmann a. a. O. [§ 19, 9]. Hierher gehört es auch, wenn מלך, wo es den ammonitischen Nationalgott bezeichnete, beim Lesen mit den Vokalen des nämlichen boscheth versehen und damit sozusagen als ein Schandding bezeichnet wurde, was auch schon Geiger 301 vermutete, oder wenn, was ich schon ZKWL. 1887, 290 als Vermutung aussprach, auch in עשתרת die Vokallaute jenes Wortes aufgenommen wurden. Dort ist auch gezeigt, dass nicht יהוה durch ha-schem ersetzt ist Lv. 24, 11.

[2]) Überdies lag es weniger im Interesse der Juden, für die es sich nicht um den Vorzug von Ebal und Garizim, sondern um den von Zion und Garizim handelte (Joh. 4, 20), als im Interesse der Samaritaner, anstatt Ebal den Garizim zu setzen (Dt. 27, 4) und sich nicht damit zu begnügen, dass Garizim als Berg des Segens genannt ist v. 12, nachdem sie, wahrscheinlich insbes. im Hinblick auf den letzteren Vers, auf dem Garizim [südlich von Sichem] ihren Tempel erbaut hatten. — Nur Wellh. § 270 vermutet, dass zu allen Zeiten der Garizim und nicht der Ebal der hl. Berg von Sichem gewesen sei.

unsichere Genealogie insbes. Bäthgen (ZATW. 1886, 272 ff.) zu vergleichen ist, scheint vielleicht erst an den Rand und dann in den Text die Glosse gekommen zu sein: [von den vorher genannten 5 Städten] „wird Stadt der Zerstörung עיר ההרס eine heissen“ [1]). Denn ebenso gut von vorn herein konnte diese verurteilende Bezeichnung geschrieben werden, wie sie hinterher thatsächlich im offiziellen Text der hbr. Juden gebraucht wurde. Schon bei ihrer anfänglichen Wahl kann aber der Blick auf עיר החרס, Stadt der Sonne (Heliopolis) gerichtet gewesen sein, in deren Gau jener Tempel erbaut wurde, und diese Anspielung wurde anerkannt, indem das Targum gab „Stadt Bethschemesch d. h. Sonnenhausen, welche künftig der Zerstörung anheimfallen soll“, und indem 16 Kodizes, Symmachus, Vulgata (civitas solis), Talmud (Menachoth 110ᵃ), Saadia u. a. חֶרֶס lasen [2]). — γ) Dass die Juden aus Polemik gegen

---

[1]) חרס kann nicht „Niederreissung von Götzenaltären“ meinen, trotz Ri. 6, 25; schibbar ist Jr. 43, 13 gebraucht; gegen Cheyne z. St. Noch weniger kann haris, ein Attribut des Löwen im Arab., gemeint gewesen sein, sodass Leontopolis hätte genannt werden sollen (so wieder Duhm, Jes. 1892, 121). Denn es heisst, sich zum Unwahrscheinlichsten flüchten, wenn man meint, dass zur Bezeichnung des Löwen gerade an dieser Stelle ein sonst im AT nicht gebrauchtes Wort gewählt, und dass ein proph. Hinweis auf die den paläst. Juden unliebsame Tempelstadt doch in den Text dieser Juden gekommen sei, und warum hätten dann nicht einmal die ägypt. Juden חרס als „Löwe“ erkannt?

[2]) Von der Annahme, Ir hacheres sei das Ursprüngliche, hält mich dies ab: der Tempel war nicht in der Stadt Heliopolis selbst. Auf diese Stadt konnte zwar bei Milderung des ursprüngl. Sinnes der in den Text geratenen Glosse und zur Ausgleichung derselben mit dem Vorhergehenden, wodurch eine günstige Bemerkung über die Stadt gefordert wird, diese Glosse in einem Teil der Tradition bezogen werden, aber diese Stadt konnte nicht so leicht von vorn herein in der Glosse genannt sein, weil dann weder eine verwerfende noch eine lobende Kennzeichnung der einen von den 5 Städten gesetzt wäre, sondern ein Eigenname einer von ihnen, die nicht wesentlich über die andern (Leontopolis, Migdol, Daphne etc.) hervorragte. — Endlich kann aber auch nicht von Anfang an gesagt gewesen sein Ir ha-sedeq (gegen Geiger 77—79; Bredenkamp, Dillmann z. St.). Denn trotz alles Universalismus von v. 18 ff. wäre doch die Gleichstellung der 5 Städte mit Jerusalem (1, 26) auffallend. Ferner konnte leachath „einer jeden“ heissen, wie Hes. 1, 6, aber dieser Sinn ist nicht beabsichtigt gewesen, weil sonst — obgleich ja allerdings beim Gen. qualitatis mehrfach der die Kategorie der Eigenschaft bezeichnende Artikel vorkommt — eher ohne Artikel Ir sedeq gesetzt worden wäre, und dieser Sinn ist auch nicht durch die LXX selbst dem leachath beigelegt worden, sondern von ihnen ist dies in dem näher liegenden Sinn „eine“ (ἡ μία) gefasst worden. Die Lesart Ir ha-sedeq scheint auch deshalb nicht vom Alexandriner vorgefunden worden zu sein, weil sie nicht übersetzt worden ist: durch die Transkription (πολις) ασεδεκ scheint auf die Bezeichnung hingedeutet zu sein, die nach dem Urteil der ägyptischen Juden ebenso dem Sitz ihres Zentralheiligtums zukam, wie der palästinischen Tempelstadt (1, 26).

die Christen den Text geändert hätten, ist oft, z. B. durch Justinus Martyr, Chrys. (Tychs., Tent. 251) gesagt, auch von Hieron. (z. B. zu Gal. 3, 10) angenommen worden, nachdem er gesehen hatte, dass gegen den hbr.-jüd. Text von Dt. 27, 26 (ohne כל, jeder) Samar. und LXX übereinstimmen — er hat nicht genug bedacht, dass der hbr.-jüd. Text beide auch da oft gegen sich hat, wo es sich nicht um Polemik gegen die Christen handelt. Dagegen sprach aber im Anschluss an Origenes derselbe Hieron. zu Jes. 6, 9, und in der That kann nur, wenn spezielle Gründe für einzelne Stellen sich vorbringen lassen, behauptet werden, dass an ihnen jüdischerseits geändert worden sei, um deren Beziehung auf Christus zu verhindern. Denn erstens haben die Juden unfraglich viele Stellen ungeändert gelassen, die sie aus dem angegebenen Beweggrund hätten ändern können, und zweitens haben sie sogar einem den Christen ungünstigen Kethib (חֲסִידֶיךָ) das der christlichen Deutung günstige Qere חֲסִידְךָ vorgezogen Ps. 16, 10. Zwingende Gründe scheinen mir aber nicht für die antichristliche Änderung von Gn. 49, 10 (שֶׁלֹּה in שילה), Jes. 53, 8 (למות in למו) und Ps. 22, 17 (כארו in כארי), — welche 3 Stellen hauptsächlich Jahn 1, 400. 503. 507 ff. unter diesem Gesichtspunkt behandelt hat —, beigebracht werden zu können. — Endlich sind die Juden durch die Mohammedaner ohne Grund der Verfälschung angeklagt worden, vgl. darüber Schreiner, Polemik zwischen Juden und Muh. (ZDMG. 1888, 599 f. etc. Wegen der Römer soll von Ps. 22, 32 weg Ps. 24, 6 versetzt sein (Reich, Das proph. Schrifttum 1892, IX)!

2. Unabhängig von dem Masse, in welchem Veränderungen originaler Bestandteile des AT vom offiziellen jüd.-hbr. Texte desselben dargeboten werden, ist die Frage, welches der wirkliche Hergang der Entstehung dieses Textes gewesen ist. Zu ihrer Beantwortung dürften folgende Erwägungen führen. Die altjüd. Bemühungen, deren Ergebnis der massoretische Text (MT) ist, haben Jahrhh. hindurch gedauert, zeigen in ihrer Geschichte eine allmähliche Steigerung ihres Materials und haben sowohl während ihres Verlaufs als auch nach ihrem Abschlusse neben Anerkennung doch auch teilweise Vernachlässigung und Opposition erfahren (§ 10—12). Es ist auch Grund zu dem Urteil vorhanden, dass die abnormen Erscheinungen des MT — wenigstens zum Teil — mit Absicht zur Andeutung von Vermutungen hervorgebracht worden sind (§ 21, 1, d). Gemäss diesen Umständen scheint es nicht blos eine mögliche, sondern auch die natürliche Vorstellung zu sein, dass die offizielle

jüd.-hbr. Gestalt des AT hinsichtlich ihrer Randlinien und abnormen Züge allmählich im Fortgange der auf wechselndem Niveau stehenden Schriftbehandlung sich ausgebildet hat.

Die Uniformität der Handschrr. des hbr. AT ist immerhin nur eine verhältnismässige, denn es entspricht nicht ganz dem Thatbestande, wenn die z. B. durch de-Rossi (§ 13) nachgewiesene Variation der hbr. MSS. als ganz irrelevant hingestellt wird, z. B. neben dem gewöhnlichen רעי Gn. 47, 3 haben etwa 40 Kod. רעי (Hirten). Die relative Übereinstimmung der Handschrr. kann aber auch erst allmählich, zum Teil infolge jener Schreibregeln § 9, 2 aufgekommen sein. — Ferner die sog. Abnormitäten des MT sind ja noch nach der Zeit des Talmud an Zahl gewachsen und sind am wahrscheinlichsten in verschiedenen Handschrr. nach und nach entstanden, darauf durch die Massoreten gesammelt und dann erst gemäss deren Verzeichnissen in neuen Abschriften — wenigstens gewöhnlich — beibehalten worden; denn auch in Bezug darauf giebt es Abweichung der Kodizes (vgl. über das נו Hi. 38, 1; 40, 6 bei J. H. Mich.), oder der Massora, vgl. ausser § 11, 2, c noch z. B. über das פ Ex. 32, 25. Dies lässt sich auch deshalb denken, weil der wesentliche Inhalt der Massora vor der Niederschrift unserer ältesten Kod. vorhanden gewesen ist und derselbe bereits durch jenen Aharon ben Ascher (§ 7, 2) im 10. Jahrh. in seiner Handschrift verwendet wurde, die dann weithin als Musterkodex galt.

Nicht einmal jene abnormen Erscheinungen sind eine genügende Grundlage für die Vorstellung, dass „unsere hbr. Handschrr. des AT auf ein einziges Exemplar zurückgehen“ [1]). Denn zunächst lässt sich nicht sicher behaupten, dass die sog. Abnormitäten zu einem Teile zufällige Fehler und zu einem Teile korrigierende Anzeichen von solchen sind, welche beide „sklavisch treu“ fortgeerbt worden wären. Denn warum stehen das Mem clausum in der Wortmitte und das Mem apertum am Wortende und die Litera suspensa Jes. 9, 6; Neh. 2, 13; Ri. 18, 30; Hi. 38, 13. 15 gerade in solchen Wörtern, wo durch die aussergewöhnliche Schreibung doch ein Nebensinn angedeutet werden konnte? Als ursprüngliche Schreibversehen hätten sie ja auch durch eine der Randbemerkungen beseitigt werden können, angesichts deren, — zumal ihre Zahl in den verschiedenen Verzeichnissen keine völlig gleichstehende ist (z. B. Frensdorff zu Okhla 99) —, überhaupt nicht von sklavischer Treue der Textvererbung zu sprechen ist. Jene These hat auch noch das Bedenken gegen sich, dass im Altertum die einzelnen Bb. des AT auf besondere Rollen geschrieben zu werden pflegten, und dass noch im Talmud (jer. Megilla 3, 1) Uneinigkeit darüber herrscht, ob die Tora mit den andern Hauptteilen des hbr. AT zusammengeschrieben werden darf, vgl. Soph. 3, 1. Wenn de Lagarde ferner

---

[1]) Diese These ist zwar noch nicht durch E. F. K. Rosenmüller 1834, wie in ZATW. 1884, 303 gesagt wurde, aber durch Olshausen (Psalmen 1853, 18 und zu Ps. 27, 13; 80, 14—16; Lehrb. d. hbr. Spr. 1861, § 31 a) und dann durch de Lagarde (Anmerkungen zur griech. Übersetzung der Pv. 1863, 1 f.; Materialien zur Kritik u. Gesch. des Pent. 1867, XII) aufgestellt worden.

(Mitteilungen I, 25) sich auf eine junge arab. Erzählung berief, nach welcher aus Barkokhbas Festung Bethar die Davididen das Gesetzbuch mitgenommen hätten und mit demselben nach Bagdad gewandert wären, so ist weder erzählt noch auch wahrscheinlich, dass es ausserhalb Bethars in Palästina und weiterhin unter den babyl. Juden nicht andere Exemplare der Bb. des AT damals gegeben habe: drei Exemplare vom Gesetzbuch im Tempelvorhof § 10, 1, und ob blos der im Triumphzuge des Titus mitgeführte νόμος τῶν Ἰουδαίων (Jos., Bellum Jud. 7, 5, 5) verstanden ist unter den βιβλία ἱερά, welche Jos. empfing (Vita § 75), ist die Frage. — Wollte man weiterhin den Fall setzen, dass schon damals ebenso gut ein bestimmtes Exemplar den Rang eines Musterkodex habe erhalten können, so wird dies durch die Geschichte verboten, weil noch nicht einmal im Talmud auch nur das konsonantische Aussehen des hbr. AT so war, wie es nach den übereinstimmenden Teilen der Massora sein soll (vgl. z. B. über Hi. 38, 13 oben § 11, 2, c). — Endlich ist auch die Annahme gewagt, dass jener angebliche „Archetypus" nicht den andern Exemplaren der damaligen Zeit — wenigstens allermeist — konform gewesen sei, sondern ein zufälliges individuelles Gepräge getragen oder höchstens eine der damaligen Text-Rezensionen repräsentiert habe. — Auf jeden Fall liegt die Sache so, dass man auch bei Annahme jener These „nicht gesagt haben will, dass jener Musterkodex gerade damals [zu Rabbi Aqibas Zeit] geschrieben gewesen sei" (Cornill 51, 3). Also auch bei Annahme jener These bleibt die Frage, wie lange vor Aqibas Tagen der jüd.-hebr. Wortlaut des AT seine — wesentliche — Eigenart gegenüber den übrigen Erscheinungsformen des AT besessen hat, zu deren Betrachtung nunmehr überzugehen ist.

§ 22. Lässt sich die Enwickelung des hbr. AT (§ 20) mittelst der Zitierungen desselben genauer fixieren? Weil sie zum Teil in hbr. Sprache gegeben sind und von Gliedern der das hbr. AT benützenden Judenpartei herstammen, soll ihre Befragung derjenigen der andern Erscheinungsformen des AT vorangehen. — 1. Günstig würde es sein, wenn hbr. Originale von Apokryphen und Pseudepigraphen noch vorhanden wären, denn dann könnte vielleicht auf den in ihrer Entstehungszeit vorhandenen Text des AT aus den in ihnen zitierten Stellen geschlossen werden. Aber für den Mangel solcher hbr. Originale ist es kein Ersatz, wenn Sprüche des Ben Sira im Talmud zitiert sind (zusammengestellt z. B. bei Dukes, Rabbin. Blumenlese 1844, 67—84); denn „wir wissen nicht, wie es mit der Wörtlichkeit dieser Zitate bestellt ist" (Dukes 24)[1]). Indes lässt sich nicht auch ohnedies aus den genannten Schriftgattungen

[1]) Übrigens weichen die Zitate, die in diesen Sirachsprüchen enthalten sind (Pv. 7, 26; 4, 8; Mi. 7, 5; Dukes 72. 80 f.) doch darin vom MT ab, dass Mi. 7, 5 im MT 2 Vokalbuchstaben weniger als in Sanh. 100ᵇ hat.

Wichtiges über die Geschichte des hbr. AT lernen? Sicheres lässt sich nicht erzielen.

Die in Gn. 5 u. 11 gefundenen Zahlen des Hbr. sind nicht verwendet im B. Henoch, B. der Jubiläen, Assumptio Mosis, 4 Ezra, also von ca. 100 v. Chr. bis ca. 100 n. Chr. (Dillmann, Beiträge aus dem B. der Jub. zur Kritik des Pent.-Textes; Berichte d. Berl. Ak. 1883, 323 ff.). Jedoch auch Dillmann hat daraus nur zu erschliessen gewagt, dass „die Zahlen des Hbr. entweder noch nicht da waren, oder dass der Glaube an ihre Richtigkeit noch nicht allgemein bei den Juden durchgedrungen war" (329). Weil nun aber die letztere Möglichkeit existiert, eben deshalb kann über die Beschaffenheit des hbr. Textes von Gn. 5 u. 11, wie sie im 1. Jahrh. v. und n. Chr. gewesen ist, nichts sicheres aus jenen Bb. erschlossen werden[1]).

2. Die Vorführung der alttestl. Zitate im Talmud hat Cappellus (Critica 5, 12, 4) andern überlassen, aber diese Lücke begann schon auszufüllen Cappellanus im Mare rabbinicum infidum 1667, und sie sind berücksichtigt in Norzis und Kennikotts AT, bei de-Rossi (§ 13), ferner nach der Reihenfolge der alttestl. Bb. aufgeführt bei Strack (Proleg. 94 ff.); überdies Varianten aus der Tosephta bot dar Pick (ZATW. 1886, 23 ff.), eben derselbe aus ältesten Kommentaren: Mekhilta und Siphre (101 ff.)[2]).

Denn zwar ist nichts dadurch erreicht, dass man, wie auch wieder J. Derenbourg gegen Pick gethan hat (ZATW. 1887, 91, vgl. Picks Antwort 293), einfach behauptet, dass die Talmudlehrer aus dem Gedächtnis zitiert hätten. Indes lässt sich auch beweisen, dass auch bei der Redaktion des Talmud nicht bis auf den Buchstaben genau zitiert werden sollte (abgesehen von den Textvarianten des Talmud selbst, vgl. Margolis oben § 6 am Schluss). Denn z. B. dem לֹא תָשִׁיב Dt. 24, 19 entspricht ein לֹא תָשִׁיב Mischna, Pea 6, 4. Da kann kein Zweifel sein, dass das לֹא mit dem sonst nicht im Dt. vorkommenden גַּל, das im AT (vgl. u.) mehr die Signatur

---

[1]) Wenn Josephus den hbr. Text auch mit benützt hat, so ist doch aus dem Umstand, dass Ri. 8, 10 im Hbr. 15000 und Antt. 5, 6, 5 18000 genannt sind, nicht sicher zu entnehmen, dass damals im Hbr. noch יח gestanden habe, sondern er kann auch so für יח gelesen haben [nämlich von der Darstellung der 15 durch טו ist eine Spur erst bei Orig. gefunden worden von Nestle, ZATW. 1884, 249]. Ebenso wenig bestimmt kann die Weglassung der 50000 Mann 1 Sm. 6, 19 (Antt. 6, 5, 4) beweisen, dass diese Glosse (§ 17, 2) damals noch nicht allgemein im Text stand (auch in LXX ist sie enthalten): er kann auch Sachkritik getrieben haben. — Sodann die Transkriptionen aus dem hbr. AT, welche von Theodotion im 2. Jahrh. n. Chr. und von Orig. gemacht wurden, sind zu wenig umfangreich, um den ihnen vorliegenden Text erkennen zu lassen, vgl. Field, Hexaplorum etc. I, XL s. und LXXI ss.

[2]) Vgl. auch Deutsch, Die Sprüche Sal. nach der Auffassung im Talmud und Midrasch 1885 f. und Euringer, Der Masorahtext des Koheleth 1890 (Anhang: Zitate aus Koh. in den rabb. Schrr. bis zum 7. Jahrh. n. Chr.).

des Dialektischen und Junghbr. trägt, vertauscht worden ist. Wenn freilich Wortelemente als besonders wichtig gedeutet sind (vgl. solche Deutungen bei Berliner, Pletath Sopherim 1879 und Blau, Mass. Unters. 59 ff.), so kann angenommen werden, dass dieselben in einem dem Erklärer vorliegenden Texte gestanden haben. — Schon deswegen, weil die Rabbinen keineswegs immer sklavische Unterthanen der Massora sein wollten (§ 12, 2, e), ist über die Beziehung ihrer Schriftzitate zu dem in ihrer Zeit gewöhnlichen Text ähnlich zu urteilen, vgl. Abulwalids Abweichungen vom MT bei Bacher, Aus der Schrifterklärung des Abulw. 1889, 88 ff.[1]); vgl. auch noch Goldziher, Tanchum Jerusch. 1870, 34 f.

3. Nicht für die Geschichte des Konsonantenbestandes, nur für die Entwickelung der Aussprache sind die Formen von Belang, in denen hbr. Wörter auftreten in den Keilschrifttexten (Schrader, KAT[2] 1883; Keilinschriftl. Bibliothek 1889 ff.; Steindorff, Beiträge zur Assyriologie 1890, 330 ff. 593 ff.), — in ägyptischen Texten (Merx's Archiv für wiss. Erforschung des AT 1, 350 ff.) —, im griech. AT (Könnecke, d. Behandlung d. hbr. Namen in den Septuaginta, Progr. Stargard 1885), — bei Josephus (Siegfried, ZATW. 1883, 38 ff.), — im Lateinischen bei Hieron. (Siegfried, ZATW. 1884, 34 ff.).

§ 23. Kann die Geschichte des Textes des AT aus den übrigen Erscheinungsformen des AT erkannt werden? Um auf diese Frage eine objektiv gesicherte Antwort zu bekommen, muss man die möglichen Veränderungen des originalen Textes des AT in zwei Hauptarten zerlegen: in Erscheinungen, welche späteren Entwickelungen des Judentums Rechnung tragen und mit Bewusstsein sowie Absicht bewirkt sind, — als solche sekundäre Wortlautselemente aber eben Veränderungen heissen — und in Erscheinungen, welche aus anderer Quelle stammen und sich anderswie als Entstellungen des Originals erweisen. — 1. Denn nach den unzweifelhaften Momenten der Geschichte des alttestl. Textes (§ 20) sind Veränderungen der ersteren Art nur in einer ersten Periode der Textgeschichte noch in den Text selbst aufgenommen, in einer zweiten aber nicht mehr im Texte selbst, obgleich noch bei andern Arten der Reproduktion des AT angebracht worden. Folglich ist gerade dieses die Frage, inwieweit Veränderungen der ersteren Art auch in den jüd.-hbr. Text des AT, und inwieweit sie nur in irgendwelche andere Erscheinungsformen desselben eingedrungen sind. Also kann jenes nicht ohne weiteres daraus erschlossen werden, dass Alterationen der ersteren Art in die andern Gestalten

---

[1]) Z. B. muss er Zeph. 2, 4 יִירָשׁוּהָ jiraschuha gelesen haben (Bacher, ZATW. 1891, 185), weil er die Stelle unter den Impff. Qal mit a zitiert; freilich in Goldbergs Ausgabe des Riqma 84, Z. 31, die ich verglichen habe, steht die gewöhnliche Lesart von Zeph. יְגָרְשׁוּהָ jegareschuha.

des AT Eingang gefunden haben. Vielmehr müsste, wenn jener Schluss gerechtfertigt sein sollte, folgendes der Fall sein. Vor allem müssten die neben dem jüd.-hbr. Texte des AT stehenden Daseinsformen desselben aus jener ersten Periode der Geschichte des alttestl. Wortlautes (§ 20, 1, a) stammen, in welcher die Veränderungen eines seiner Elemente noch in den Text selbst aufgenommen wurden. Sodann müsste auch angenommen werden dürfen, dass die in Betracht kommenden Veränderungen noch nicht in alle Exemplare eingedrungen gewesen und die ungeänderten Exemplare später wieder von der hbr. Judenschaft bevorzugt worden seien, während der Textbestand der geänderten Exemplare in den und jenen andern Erscheinungsformen des AT sich wiederspiegeln könnte.

Nun lässt sich die Möglichkeit, dass die erstgenannte Bedingung bei einigen Gestalten des AT, die neben dem jüd.-hbr. Texte desselben stehen, erfüllt sei, nicht leugnen. Ferner kann auch die zweiterwähnte Voraussetzung nicht als eine ganz den geschichtlichen Boden verlassende hingestellt werden. Denn wenn auch nicht darauf gefusst werden soll, dass auch schon in der vorchristlichen Schriftgelehrsamkeit der Juden verschiedene Richtungen existiert haben, so hat es doch gemäss der Überlieferung (§ 10, 1, vgl. noch § 12, 2, a) auch im Bereiche der hbr. Judenschaft — weil im Tempelvorhofe — neben Handschriften mit נערי Ex. 24, 5 auch eine mit יעטוטי gegeben. Es ist nun wohl keine andere Meinung möglich, als die, dass letzteres Wort ein Ersatz von ζητητής ist, indem jene Jünglinge als Schüler der Schriftgelehrten gekennzeichnet werden sollten[1]). Demnach hat es an der Zentralstelle der hbr. Judenschaft

---

[1]) So ist z. B. mit Geiger 243 und Levy, WB zu den Targ. (auch ZDMG 1860, 276 f.) zu urteilen. Denn dieses Wort יעטוטי bezeichnet auch im Targ. zu HL 6, 4 eine neben dem „Volk des Landes" stehende Klasse, und eine aram. Ableitung, wie sie noch (J. H. Mich. und) Müller zu Soph. 1, 9; 6, 4 als „wahrscheinlich" postulierte, ist unmöglich, obgleich dieser griech. Ausdruck nicht im — überlieferten — griech. AT gefunden worden ist, wie er diesem in Megilla 9ª zugeschrieben wurde. — Hier dürfte ein geeigneter Ort zu einer Bemerkung über die einst viel verhandelte Frage sein, ob es bei den Juden im Altertum hebräische Kodizes in griechischen Buchstaben gegeben habe. Namentlich Tychsen, Befr. Tent. 15—18. 53—63 bejahte die Frage und meinte, dass aus solchen Kod. die griech. Übersetzungen gefertigt seien. Aber Meg. 9ª und Soph. 15, 1 reden davon, dass die hl. Schriften (nach einem Separatvotum nur die Tora) in allen Sprachen בכל לשון geschrieben werden könne. Wenn also bei der Angabe des Separatvotums gesagt wird יוניית, so kann dieses jewanith nach dem Zusammenhang nur auf die Sprache (selbstverständlich mit Einschluss der Buchstaben) gehen. Auch jenes Beispiel des יעטוטי bezeugt, dass die Juden schon damals die umgedrehte Gewohnheit hatten, mit hbr. Buchstaben fremde Wörter zu transkribieren: „in der Konstantinopler Polyglotte von 1554 ist die griech. Übersetzung mit hbr. Buchst. gedruckt" (Chwolson, CIH 171). Ein hinreichendes Gegengewicht liegt nicht in der Erscheinung, dass es hbr. Texte in nichthbr. Buchstaben

Handschriften — oder wenigstens eine — gegeben, in denen die Alteration des Ursprünglichen weiter fortgeschritten war, als in der Mehrzahl der Exemplare, und diese Lesart ist rückgängig gemacht worden. Aber lehrt nicht anderseits eben dieselbe Tradition, dass nicht viel redressiert worden ist? Auf jeden Fall ist jene Notiz nur eine schmale Basis für das Urteil, dass wenigstens in die Minorität der jüd.-hbr. Handschrr. des AT alle die der Entwickelung des Judentums parallelgehenden Elemente eingedrungen gewesen wären, welche in den übrigen Gestalten des AT vorliegen[1]). Höchstens kann auf Grund jener Notiz dies angenommen werden, dass in einzelne jüd.-hbr. Handschrr. Vereinzeltes Eingang gefunden hatte, was jetzt nicht mehr im jüd.-hbr. Text steht, wie dann später aus den Gestalten, in denen das AT neben dem Texte jüd. Schreibern bekannt war, einzelne Züge (Eichhorn 1, 302) in einzelne hbr. Handschrr. eindrangen.

Die Möglichkeit, dass die alten jüd.-hbr. Handschrr. des AT alle den in den übrigen Erscheinungsformen sich reflektierenden Wortlaut — im wesentlichen — besessen hätten, und dass die Umwandlung des Ursprünglichen blos auf Seiten der jüd.-hebr. Textfortpflanzung läge, existiert aber nicht. Denn diese Möglichkeit würde nur dann als Wirklichkeit angenommen werden können, wenn aus der Ideengeschichte des Judentums ebenso die jüd.-hbr. Gestalt des AT als die sekundäre erwiesen werden könnte, wie die andern Erscheinungsformen des alttestl. Wortlauts. Diesem Beweis stellen sich aber folgende Hindernisse entgegen. a) Um auch diesen formellen Gesichtspunkt nicht zu vernachlässigen, die hbr. Juden müssten in einer Zeit, wo gemäss einem unverdächtigen Element der Überlieferung (§ 10, 1) nur nach Handschriftenzeugnis der Text geändert wurde, doch ohne Handschrr. im Texte selbst und nicht blos am Rande geändert haben. b) Aus den in Betracht kommenden Klassen von sachlichen Differenzen einige Beispiele: α) Die hbr. Juden müssten in einer Zeit, wo die Vokalbuchstabensetzung zunahm (§ 19, 3, d), doch die Vokalbuchst. in ihrem Texte gegenüber den Samar. vermindert haben. β) Obgleich in den spätern Bb. des AT die Konstruktion des Elohim mit dem Plural als mögliches Symptom des Polytheismus vermieden wurde (§ 21, 1, b), müssten die hbr. Juden doch solche Konstruktion in den Text gebracht haben. γ) In der Zeit, wo vielseitige Transzendentalisierung des Göttlichen in den neben dem Texte auch bei den hbr. Juden vorhandenen Gestaltungen des AT zu Tage tritt (Jahwe = Adonaj etc. etc.; § 20, 2, a; 21, 1, b—d), müssten die hbr. Juden doch einen Text geschaffen haben, der nicht den spätern Anschauungen entsprach. δ) In der Zeit, deren Zug nach Vermeidung des ästhetisch Anstössigen hinging (§ 19, 9 etc.), müsste dies durch die hbr. Juden erst in den Text gebracht worden sein.

---

giebt, vgl. hauptsächlich Hoerning, Description of six Karaïte manuskripts in Arabic 1889.

[1]) Gegen Geiger 100 etc., aber auch sonst zeigt sich neuerdings (z. B. Riehm 2, 444. 449) der Gedanke an eine Redressierung von Modifikationen, die vorübergehend im jüd.-hbr. Text Eingang gefunden hätten.

Aber es bedarf auch der zuletzt besprochenen Annahme nicht, um die Geschichte der aram. und griech. Übersetzungen zu verstehen (gegen Geiger 455). Denn nach § 20 schritt die jüd. Schriftgelehrsamkeit, nachdem die unfraglichen Veränderungen des Originals (z. B. Herstellung der Elohim-Ps.) in den Text gebracht worden waren, in der Behandlung des AT von Freiheit zur Gebundenheit fort. Soweit es also Thatsache ist, was z. B. Merx (Hiob S. LXX) betont, dass, je jünger die Übersetzungen sind, desto mehr ihr Text dem hbr. gleicht: so lässt sich dies begreifen, auch ohne dass eine frühere Alteration und spätere Wiederherstellung des Textes angenommen wird. Denn es braucht nur anerkannt zu werden, was historisch auch blos vorliegt, dass man von jüdischer Seite her in einer spätern Zeitwendung sogar in die neben dem Texte stehenden Erscheinungsformen des AT weniger Alterationen des Geschriebenen eindringen liess.

2. Von den differierenden Erscheinungen der jüd.-hbr. und der andern Gestalten des AT kann aber das in jedem einzelnen Falle sekundäre Element auch auf Seiten des jüd.-hbr. Textes liegen, sobald es sich um die zweite oben erwähnte Klasse von Veränderungen handelt. Denn solche Veränderungen können auch nach dem Ende jener 1. Periode der Textgeschichte ins jüd.-hbr. AT eingedrungen sein, und so konnte von jüd.-hbr. Seite her zwischen dem Texte, welcher den in den Jahrhh. aufeinanderfolgenden andern Erscheinungsformen des AT je gleichzeitig und ihnen entsprechend war, und dem späteren herrschenden Texte manche Differenz entstehen. — 3. Endlich aber hängt die Beantwortung der Frage, inwieweit die neben dem jüd.-hbr. Texte des AT stehenden Gestalten desselben geeignet sind, die wirkliche Geschichte des alttestl. Textes zu bezeugen, noch von der Feststellung des Masses ab, in welchem diese Gestalten den zu ihrer Zeit vorhandenen Text zur unveränderten Darstellung bringen wollten. Auch darf schliesslich nicht vergessen werden, dass ein Teil der den jüd.-hbr. Text und die andern Erscheinungsformen des AT trennenden Verschiedenheiten daher rühren kann, dass auch diese Formen des AT ihrerseits während ihres Bestandes absichtliche Alterationen und unwillkürliche Verderbnisse erlitten haben können.

4. Inwieweit nun sprachliche und ideelle Veränderungen des Originals in diesen Erscheinungsformen des AT eingedrungen sind, inwieweit ferner diese den ihnen jeweilig vorliegenden Text repräsentieren — der samar. Pent. — oder reproduzieren wollten, und inwieweit drittens diese Erscheinungsformen des AT selbst in ihrer Ächtheit bewahrt worden sind, muss nunmehr untersucht werden.

§ 24. Der Pentateuch bei den Samaritanern. — 1. Geschichtliches. Dass der Pent. im Reiche Israel gefehlt hat, wird allerdings nicht durch den vielfach ungesetzlichen Kultus dieses Reiches erwiesen; denn auch Juda ist trotz des Besitzes des Gesetzes oft von der legitimen Religion abgewichen (vgl. Hengstenberg, Authentie des Pent. 2, 39 ff.). Aber die faktische Nichtteilnahme der Samar. am Bau des nachexilischen Tempels (vgl. über Esr. 4, 3 in § 55) macht es sehr wahrscheinlich, dass der Besitz des Gesetzbuches bei den Samar. damals nicht von den Juden vorausgesetzt wurde. Ja, dass der Pent. frühestens in der möglichen spätern Wirkungszeit des Esra zu den Samar. gekommen ist, wird im höchsten Grade dadurch wahrscheinlich gemacht, dass bei Nehemias erster Anwesenheit 445 die Samar. noch ebenso feindlich waren, wie früher (Neh. 4, 1 ff.; 6, 1 ff.), oder vielmehr dadurch, dass — nicht früher, sondern — erst nach der Vertreibung des Sohnes vom Hohenpriester Jojada (Neh. 13, 28; 433 v. Chr.) der Tempel auf dem Garizim gebaut wurde, dass also erst damals ein thatsächlicher Beweis vom Dasein des Gesetzes unter den Samar. sich zeigt[1]).

---

[1]) Zwar Jos. Antt. 11, 8, 2 nennt als den vertriebenen Priester den Manasse, den Sohn des Hohenpriesters *Ἰαδδοῦς* und setzt die Vertreibung unter Darius Kodomannus, aber wahrscheinlich fällt das von Neh. 13 und das von Jos. berichtete Ereignis trotzdem zusammen. Denn die Namen des bei beiden Autoren genannten pers. Statthalters (Sanballat, resp. *Σαναβαλλέτης*) sind identisch, und der Vater des Vertriebenen ist beide Male der Hohepr.; vgl. über die Kontraktion der nachexil. Zeit in der jüd. Chronologie unten § 82, 5, b; 90, 6; auch Grätz, MGWJ. 1886, 297. — Die Annahme des Pent. durch die Samar. in der Nähe von Esras Zeit schimmert auch in jener jüd. Tradition (Sanh. 21^{b}; § 19, 2, b) durch. Auch 433 oder später konnten die Samar. blos den Pent. annehmen — ihr Buch Josua (ed. Juynboll 1848) ist eine später geschriebene Chronik —, da ja auch die Juden die Tora zum Kanon im Kanon gemacht haben § 91, 1, b; 93, 2, b. — Bekannt war der samar. Pent. dann, ausser im Talmud (vgl. noch Z. Frankel, Über den Einfluss der Paläst. Exegese auf die alexandr. Hermeneutik 1851, 243), auch dem Hieron. (Vorrede zu Kn.: Samaritani Pentateuchum totidem litteris scriptitant, figuris tantum et apicibus discrepantes); neben dem Hauptunterschied brauchte er andere nicht unbedingt hervorzuheben (geg. Frankel a. a. O.); vgl. auch Quaestiones in Gen. zu 4, 8: In Samaritanorum volumine reperitur: Transeamus in campum. Die erste Handschrift kam dann durch della Valle 1616 nach Rom; seitdem viele Handschrr. verglichen: de-Rossi CLV s.; Rosen, ZDMG. 1864, 582 ff.; Harkavy, Katalog der samar. Pent.-Kod., Petersburg 1874; gedruckt unter Aufsicht des Joh. Morinus 1632 (vgl. Eichh. § 378), dann in der Pariser (1645) und Lond. (1657) Polyglotte, transkribiert in Quadratschrift durch Blayney (Oxonii 1790), aber seine Differenzen auch bei Houbigant (§ 13, 1), bei Kennikott in bes. Kolumne und bei Petermann, Versuch einer hbr. Formenlehre nach samar. Aussprache 1868, wo auch die ganze Genesis gegeben ist, wie sie der damalige Hoheprieser der kleinen samar. Gemeinde (ZDPV. 1885, 150: 151 Seelen; 1892, 226: „ca. 220") vorgelesen hatte.

2. Vergleich mit dem jüd.-hbr. Pent. Sprachlich: Vokalbuchstaben unvergleichlich häufiger als im MT: sogar Segol und Schewa durch Jod angezeigt z. B. גישורי f. גשורי Dt. 3, 14 (Gesenius, De Pent. Samar. origine etc. 1815, 27; Frankel, Einfluss etc. 242); jenes feminin gemeinte הוא, das im MT am Rande durch היא ersetzt ist, ist beim Samar. im Texte in היא verwandelt Gn. 2, 12 etc.; die seltenere Form נָחְנוּ Gn. 42, 11 etc., die von der altjüd. Textkritik unangefochten gelassen wurde, ist in das gewöhnliche אֲנַחְנוּ verwandelt. Dazu gesellen sich überaus häufige Spuren des aramäischen Dialekts der späteren Samaritaner: z. B. Verwechselung der Gutturalen גבהים = גבחים Gn. 7, 19 etc. (Ges. 51 ff.). Zur Ausgleichung ist das וְאִשְׁתּוֹ אִישׁ 7, 2 durch זכר ונקבה ersetzt, welches v. 3 auch im MT folgt. Schwierig erscheinende Ausdrucksweisen sind beseitigt, sogar auf Kosten des hbr. Sprachgenius, z. B. das 4, 18 etc. entsprechende הלבן מאה שנה יולד (17, 17) „soll einem Hundertjährigen geboren werden?“ (LXX: *εἰ τῷ ἑκατονταετεῖ γενήσεται υἱός*) erscheint als הלבן מאה שנה אולד = alben maat schena ûled = „soll als Hundertjähriger ich zeugen?“ Neben עֵץ 1, 11 ist ועץ Erleichterung; ebenso 3, 16; 6, 4. 9; vielleicht 6, 7, wo statt Syndese eine Asyndese, und 6, 10, wo Syndese und Polysyndese sich gegenüberstehen, kann der originale Wortlaut fraglich sein. Das Accusativzeichen erscheint als Plus 2, 19; 4, 17; 8, 9; 11, 8; das einzige אֶ vor Artikel, welches nach meinen Beobachtungen im Pent. erscheint (אֶהָעוֹף Gn. 6, 20) ist beseitigt: מן העוף. Vieles ferner ist aus Parallelstellen verändert oder ergänzt, z. B. des Mose Diener heisst הוֹשֵׁעַ Nm. 13, 8. 16; Dt. 32, 44, aber im Sam. auch an diesen Stellen (schon) יהושע. Sogar in dem Satze (Nm. 13, 16), der die Umnennung erzählt, ist gesagt „und Mose nannte Jehoschua, den Sohn des Nun, Jehoschua“! Aus sachlichem Interesse sind z. B. folgende Differenzen geboren: am 7. Tage = am 6. Tage Gn. 2, 2; verschiedene Zahlen Gn. 5. 11; bei den 430 Jahren Ex. 12, 40 im Sam. eingeschoben בארצ כנען; für das pluralische Präd. bei אלהים erscheint der Sing. Gn. 20, 13; 31, 53; 35, 7; Ex. 22, 8, damit der Anschein der Vielgötterei entfernt werde (Sam. Kohn, De Sam. Pent. etc. 1865, 22); ויחזו und sie schauten Gott = ויאחזו und sie hingen Gotte an Ex. 24, 11: die Gottheit wurde transzendentalisiert; deshalb wurden Engel als Mittelwesen eingeschoben Nm. 22, 20 etc., und ebendeswegen sind Anthropomorphismen etc. beseitigt: es raucht die Nase Jahwes = es entbrennt der Zorn J's. Dt. 26, 19; um das göttliche Gesetz in seiner

Würde zu erhöhen, sind nicht blos die ästhetischen Euphemismen der jüd. Schriftgelehrsamkeit in den Text selbst aufgenommen, sondern auch noch andere: seine Schamteile = sein Fleisch Dt. 25, 11; endlich aus nationalem Interesse ist עיבל 27. 4 mit גריזים vertauscht (§ 21, 1, e). Angesichts dieses Thatbestandes kann es nicht zweifelhaft sein, ob der jüd.-hbr., oder der sam.-hbr. Text im allgemeinen das Gepräge des Originals an sich trägt.

3. Beziehung des sam. Pent. zum hellenistischen Pent. (LXX) und beider zum MT. Was z. B. die Setzung des „und" anlangt, so hat auch die LXX ein *καί* 1, 11; 3, 16; 6, 4 liegt es wahrscheinlich in dem *δέ*; 6, 15 wieder *καί* vor 50; 6, 19 vor „von allem Fleisch"; auch LXX hat 2, 2 „am 6. Tage"; für die auffallende Wortfolge ארץ ושמים 2, 4^{b} haben beide die gewöhnlichere „Himmel und Erde"; beide enthalten das Plus „wir wollen gehen aufs Feld" 4, 8; auch LXX hat Ex. 12, 40 „im Lande Kanaan", nur allerdings hinter Ägypten. Aber in der Setzung des „und" geht LXX mit MT 6, 9, und sie hat abweichend vom MT und Sam. Asyndese 6, 10; für האדם 2, 25 auch LXX *ὁ Ἀδάμ*, aber Sam. אדם, während 3, 20 beide den Artikel weglassen; blos „der Baum" 3, 3 in MT und LXX, aber Sam. „dieser Baum"; LXX hat andere Zählungen Gn. 5. 11; sie hat für יהוה, das im Sam. Text beibehalten ist, *κύριος* gesetzt, aber anderseits *ὁ θεός* bewahrt Nm. 22, 20 etc., wo der Sam. „Engel" den Verkehr des Jenseits mit den Menschen vermitteln lässt. — Ob es wohl nicht möglich sein wird, dasjenige, worin gegenüber dem jüd.-hbr. Pent. die beiden andern übereinstimmen, daraus herzuleiten, dass gewisse Anschauungen und Bestrebungen der zeitgenössischen Schriftgelehrsamkeit (vgl. über „lies nicht" etc. etc. § 10, 2, b) am Zustandekommen der sam. und der hellen. Pentateuchgestalt mitgearbeitet haben? Auch sogar die Setzung und Weglassung des „und" hat ja ihre Motive gehabt. Ferner gerade das Nebeneinanderstehen von Übereinstimmung und Abweichung lässt sich am leichtesten aus dem Walten einer geistigen Macht ableiten, aber weniger leicht aus dem Einfluss einer äusserlichen Vorlage verstehen. Denn die vom MT abweichende Auffassung von Ex. 12, 40 ist eine Idee der Schriftgelehrsamkeit (vgl. m. Beiträge zur Bibl. Chronologie, ZKWL. 1883, 399 ff.), ist aber bei Sam. und LXX in verschiedener Weise zum Ausdruck gebracht. Es ist auch nicht wahrscheinlich, dass die spätere Neigung, adam zu einem Eigennamen zu stempeln (vgl. die Weglassung des Artikels in allen drei — ohne Textänderung — möglichen Fällen 2, 20; 3, 17. 21 im massor. לָאָדָם), in einer schriftlichen Vorlage zuerst (2, 25) nicht, aber dann (3, 20) sich sollte geltend gemacht haben[1]). — Ist demnach wirklich anzunehmen, dass das, worin vom MT

[1]) Das Richtigste hätte also schon Azaria de' Rossi (Meor enajim, § 1, 2, a) geahnt, wenn er eine aramäische Paraphrase die gemeinsame Vorlage des sam. und des hellen. Pent. hätte sein lassen, wie Geiger 15 sagte, während Azaria de' Rossi gar nicht den Sam. Pent. erwähnt hat (Kohn 29).

der Sam. und die LXX gemeinsam abweichen, in hbr. Kodizes fixiert gewesen ist (Ges. und viele A., auch Geiger 99 f.; Schrad. 98; Vatke 109)? Ist diese Annahme unumgänglich, so ist ja die Voraussetzung von Handschriften, in welche vom MT abweichende Textveränderungen eingetragen waren, nicht ganz ohne Anhalt in der Tradition (§ 23, 1), und die Voraussetzung wäre am leichtesten zu machen, wenn weiter angenommen werden dürfte, dass die Sam. die Grundlage ihres Pent. aus Ägypten bekommen hätten (Savoureux 42 f.; Riehm 2, 446). Denn es sind Anzeichen davon vorhanden, dass die Modifizierung der jüd. Literatur bei den hellen. Juden nach mehr als einer Richtung hin weiter vorgeschritten ist, als bei den hbr. Juden. Aber die Überlieferung von der Herkunft der Textvorlage des hellen. Pent. widerspricht freilich — fast durchaus (vgl. § 26, 2) — dieser Annahme. — Grosse Schwierigkeiten haften auch den noch übrigen Hauptbeurteilungen des Problems an, nämlich dass der sam. Pent. hinterher nach dem griech. umgestaltet (so wieder Böhl, Die alttestl. Zitate etc. 1878, 171), oder dass ein sam.-hbr. Kodex durch die LXX übersetzt (Eichh. 2, 641 f.), oder dass eine sam.-griech. Version durch die LXX benützt (Kohn 38 ss.), oder endlich dass eine sam.-griech. Version, nachdem sie durch alex. Juden mit *ΠΙΠΙ* (= יהוה in den § 19, 2; 6, 3 erwähnten Schriftmodifikationen) versehen gewesen sei, zur Interpolation der LXX verwendet worden wäre (Grätz, MGWJ. 1886, 72, der überdies nicht beachtet hat, dass diese Transkription nicht blos in den als Samareitikon bezeichneten Stücken, vgl. Anm., vorkommt)[1].

---

[1]) 4. Die andern Gestalten, in welche die Sam. den Inhalt des Pent. gekleidet haben. a) Als das Westaramäische auch Mittelpalästina immermehr überflutete, wurde der sam.-hebr. Pent. in diese neue Landessprache der Sam. übersetzt. Dieses Pent.-targum ist durch die Sam. einem Priester Nathanael aus dem letzten vorchristl. Jahrh. zugeschrieben worden, aber Kautzsch (PRE² XIII, 350) setzt es in das 2. nachchristl. Jahrh. Gedruckt wurde es ebenfalls in der Par. u. Lond. Polyglotte, und deren Text in Quadratschrift transkribiert von Brüll, Das sam. Targum zum Pent. 1873—75, aber neu aus Handschriften ist es herausgegeben durch H. Petermann und K. Vollers: Pent. Sam. 1872—91; kleinere Stücke in den Grammatiken des sam. Dialekts, z. B. von Petermann (1873). Der Charakter dieses Targums ist hauptsächlich durch Winer (De versionis Pent. Samaritanae indole 1817) und S. Kohn, Sam. Studien 1868, 72 ff. und „Zur Spr., Lit. u. Dogm. der Sam." 1876, 99 ff. gezeichnet worden. Die Konsonanten für *Ιαβε*, was die Sam. einst sprachen (Theodoret zu Ex. 6, 3), sind auch im Trg. beibehalten; aber sie sprechen dafür – auch beim Vorlesen ihres hbr. Pent. (Petermann, Versuch etc. 162) — schemá, der Name, also einen Ausdruck, der aus ihrem aram. Idiom genommen ist (Peterm., Lingua Sam., Gloss. 48 s.). Gegenüber dem sam.-hbr. Pent. zeigt sich die Transcendentalisierung des Göttlichen und die Glorifizierung des Mose etc. im Trg. noch gesteigert. — b) Ob die 43 griech. Textstücke, die als *τὸ Σαμαρειτικόν* von Origenes u. A. bezeichnet sind und in der That mit dem sam. Trg. meist (Ausnahmen bei Kohn, De Sam. Pent. 66) übereinkommen (Field, Origenis Hexaplorum etc. LXXXII ss.), Reste einer vollständigen Pentateuchversion für die Sam. hellenistischen Sprachgebietes bilden, ist kaum fraglich. Denn es wird berichtet, dass Symmachus seine Übersetzung einer sam. entgegengesetzt habe (Epiphanius, De ponderibus etc. c. 16), und ausserdem hat Origenes auch keine andere der von ihm zusammengestellten Übersetzungen selbst gefertigt.

§ 25. Aramäische Übersetzungen des AT bei den Juden. — 1. Veranlassung. Noch lange nach dem Exil war das Hebr. die Literatursprache: Haggai etc., die Chron. etc. beweisen es. *Auch* von der Volksmasse wurde es noch verstanden, denn gemäss *dem* מְפֹרָשׁ Nm. 15, 34 heisst מְפֹרָשׁ Neh. 8, 8 explicite, distincte, *deutlich* (dafür auch Walther § 306!); als Feind des jüd. Dialekts *ist der* aram. nicht mit aufgezählt Neh. 13, 24. Freilich gab es, wie im 8. Jahrh. (Jes. 36, 11; § 19, 2), so auch im 5. (Esr. 4, 7) Kenner des Aram. als einer Reichssprache, aber ins Volk drang es doch weit später, und zwar als ein Zweig des Westaram., verschieden vom Syr., Talmud. und Mandäischen, diesen Zweigen des Ostaram. (Nöldeke, Die Mundart der Mand. 1862, 73 ff.).

Nicht also aus Babylonien ist das Jüd.-Aram. mitgebracht, und falsch ist mephorāsch Neh. 8, 8 aufgefasst als „mit Übersetzung“: jer. Megilla 4 etc. und noch bei Berliner, Targ. Onkelos 2, 74 verteidigt, indem Esr. 4, 7 als ein aram. geschriebener Satz bezeichnet wird. Dort steht nämlich das wirkliche Wort für „übersetzt“, מְתֻרְגָּם, und von תְּרָגֵם (transtulit ex una lingua in aliam) wurde תַּרְגּוּם als Bezeichnung einer Übersetzung hergeleitet, seitdem schliesslich, wahrscheinlich von ca. 200 v. Chr. an, eine Verdolmetschung des AT ins Aramäische nötig geworden war. Lk. 4, 17 ff. verneint nicht ausdrücklich diese Sitte für die Zeit Christi, und überdies kam es auch sonst vor, dass ein Methurgeman in der Synagoge fehlte, oder dass ausnahmsweise nur der Text verlesen wurde (Berliner, Targ. Onk. 2, 88).

2. Allmähliche Entstehung. Im Anfange wurde jeder Vers, später eine ganze Perikope (Müll., Soph., Einl. 24) nach dem Vorlesen in der Synagoge von einem angestellten Übersetzer (vgl. auch Zahn, Gesch. d. neutestl. Kan. I, 1, 43) auswendig übertragen. Denn um dem Texte der Religionsurkunden seine Würde zu wahren (§ 20, 2, a) sollte das Targum nicht niedergeschrieben werden: (j. Schabb. 16, 1 siehe schon § 20, 2, a; j. Meg. 4, 1: „gemäss diesen Worten [des hbr. Textes] habe ich einen Bund mit dir geschlossen“; deshalb soll wenigstens „für die Versammlung (כנישתא) das Targum nicht aus dem Buche“ gegeben werden, — auch betreffs der Mischna ist das Judentum vom Verbot des Aufzeichnens zu dessen Gestattung fortgeschritten. Zunächst nun mögen Targume zu solchen alttestl. Bb. aufgeschrieben worden sein, die nicht in der Synagoge verlesen wurden, wie ja ein תַּרְגּוּם שֶׁל אִיּוֹב schon aus der

---

Vielleicht hat Hier. diesen griech. Pent. von Samaritanern gemeint, als er Quaest. in Gen. bei cap. 5 sagte „in Samaritanorum libris sic scriptum reperitur“; weil das angegebene Alter des Methusalah nicht im sam.-hbr. Pent. jetzt steht. — c) Als mit dem Vordringen der Mohammedaner in Palästina nach 637 endlich das Arabische immermehr die Umgangssprache der Sam. geworden war, übersetzte Abu Saʿîd den Pent. ins Arabische im 11. Jahrh., zum Teil herausgegeben von Kuenen: Gn.-Lv. 1851—54. Bemerkenswert ist noch J. D. Mich., Einl. 337 ff.

Zeit Gamaliels I erwähnt ist (§ 20, 2, a; auch Soph 5, 15), während in Mischna, Jadajim 4, 5 mir ausser den aram. Stücken in Esra (מְתַרְגְּמָנָא) und Dn. nur das sam. Targ. erwähnt zu sein scheint; denn was weiter kann bedeuten „Targum, das man geschrieben hat mit hbr. Schrift" und „bis man es schreibt in assyr. Schrift"?

3. Die einzelnen Targume. a) zum Pent. *α*) Das Fragmententargum, so genannt (Geiger 455), weil es nur einzelne Partien des Textes erklärt. *β*) Das Targum Jeruschalmi (Geiger 451—480), sonst unrichtig T. des Pseudojonathan genannt, indem man die Abbreviatur ת״י falsch auflöste. Diese beiden sind die palästinischen, in denen allein sich z. B. die Umschreibung Gottes mit דיבורא (Rede, Wort) findet, vgl. Ginsburger, die Anthropomorphismen in den Targ. (JPT. 1891, 266). *γ*) Das Targ. des Onqelos zeigt in seinem Dialekt wesentlich ebenfalls palästinische Art (Nöldeke, Mand. Gram. 1875, XXVII).

Diese drei Targ. so anzuordnen, obgleich das jerus. Targ. einzelne so späte Elemente wie „die schuldbeladene Stadt Konstantinopel" Nm. 24, 19 enthält, fordern sowohl der Nachweis von Bacher (ZDMG. 1874, 62 ff.), wonach manche Übersetzungen des Onq. nur misslungene Abkürzungen der jerus. Paraphrasen sind, als insbes. die Darlegungen von Ginsburger. Z. B. ist Dt. 32, 18 צוּר (Fels) nicht umschrieben vom Fragmententarg., und zwar ist dieser Fall der einzige noch erhaltene (Ginsb. 441), aber vom jerus. Targ. ist dafür gesetzt תַּקִּיף (der Mächtige) und bei Onq. דחלת תקיפא (das mächtige Furchtobjekt). Zeigt nun das Targ. Onq. daneben Einfachheit der Textwiedergabe, so spricht auch dies dafür, dass es im wesentlichen die spätere Beziehung der Juden zum Texte reflektiert. Denn es ist festgestellt (§ 20), dass das Judentum in seinem Verhalten zum Texte von Freiheit zur Gebundenheit fortgeschritten ist. Wenn auch Berliner 2, 100 f. diesen Gang der Entwickelung anerkennen will, so fehlt eine hinreichende Basis, von der aus er S. 116 die hier vertretene Auffassung des Targ. Onq. als unnatürlich bezeichnen kann. — Die Fixierung dieses Targ. ist in Babylonien geschehen; in der babyl. Gemara (Qidduschin 49ᵃ; Buhl 174 unrichtig: 69ᵃ) heisst es תרגומא דידן „unser Targ." — Endlich was j. Meg. 1, 11 [sic] von עקילס Akylas-Aquila, dem mechanischen Übersetzer des AT ins Griech. erzählt ist, bezieht sich in der bab. Gemara (Meg. 3ᵃ) auf den Redaktor „unseres Targums"; vgl. weiter Anger, De Onkelo chaldaico, quem ferunt Pentateuchi paraphraste 1845 s. Wahrscheinlicher hat sich dabei die Kunde von einem Bibelübersetzer Aquila in der unbewussten Sage auf den unbekannten Redaktor „unseres Targ." übertragen (Geiger, Jüd. Zeitschr. 1871, 85 ff. u. A.), als dass mit Bewusstsein durch die erwähnte Beziehung die Geistesgemeinschaft der beiden Verdolmetschungen angedeutet werden sollte.

b) Zu den prophetae priores et posteriores. Von älteren Übersetzungen sind noch Fragmente erhalten (Bacher, ZDMG. 1874, 3 ff.). Das offizielle Targ. ist nach Meg. 3ᵃ durch Jonathan ben

Uzziel, einen Schüler Hillels, verfasst, wird aber sonst auch mit Rab Joseph, einem babylonischen Lehrer aus dem 4. Jahrh., in Verbindung gebracht[1]).

c) Es giebt auch ein Targ. zu den Psalmen; eins zu den Prov., welches mit der syr. Übersetzung nahe verwandt ist (Baumgartner, Proverbes 1890, 3. 267 ff.); zu Hiob auch ein jerus. (Geiger 249); zu HL., Ruth, Klag., Qh.; zu Esth. drei; keins zu Dn., Esr., Neh.; aber zu Chr.[2]).

4. Textkritische Bedeutung. Kann nun auch nur dem Onqelos-Targum ein so starkes Streben, seine Textvorlage wiederzugeben, zugeschrieben werden, dass aus ihm der bei seiner Redaktion herrschende hbr. Wortlaut erschlossen werden könnte? Nun hat zwar Onq. einige der sachlichen Abweichungen vom Hbr., die im Sam. (§ 24, 2) der späteren Geistesentwicklung Rechnung trugen, nicht, aber dafür andere. Er setzt Gn. 2, 2 nicht auch „6. Tag", schaltet Ex. 12, 40 nicht „im Lande Kanaan" ein, er lässt Gn. 31, 53 den Plur. bei elohim, weil dort auch der Gott Labans mit gemeint ist; aber es steht statt „als mich wegirren liess Gott aus meines Vaters Hause" 20, 13 „als wegirrten die Völker hinter den Machwerken ihrer Hände her, brachte mich Jeja in seine Nähe, um ihn zu fürchten, aus dem Vaterhause"; für „hat sich offenbart Gott" 35, 7 „haben sich offenbart die Engel Jejas"; das massor. „und herabstieg Jahwe" 11, 5 ist auch beim Sam. geschrieben, aber Onq. „es offenbarte sich Jeja"; und Gott betrübte sich 6, 6 auch beim Sam., aber Onq.: und er befahl durch sein Mēmra', zu zerbrechen ihre Kraftäusserungen nach seinem Willen. Solche Betonung der Erhabenheit des Göttlichen findet sich bei Onq.

---

[1]) Nöldeke, Die semit. Sprachen 1887, 32 sagt: „Die offiziell rezipierte Gestalt des Targum zum Pentateuch (sog. Onkelos) und zu den Propheten (sog. Jonathan) erhielt erst im 4. Jahrh. ihre schliessliche Redaktion, und zwar nicht im Heimatlande, sondern in Babylonien. Man bewahrte da allerdings leidlich den älteren palästinischen Dialekt, aber der in manchen Stücken abweichende babylonische Dialekt wirkte doch auch entstellend ein."

[2]) Ausgaben: Das Fragmententarg. zu Gn. 1 giebt Ginsburger 455—57, und er bereitet eine kritische Ausgabe dieses Targums vor; die andern meist in den rabb. Bibeln und in den Polyglotten (§ 13, 2); besser sind die Wiederholung der Sabioneta-Ausgabe des Onq. von 1557 durch Berliner 1884 und der — unpunktierte — Abdruck des Targ. vom Cod. Reuchlin. (§ 7, 3) in Prophetae chaldaice, ed. de Lagarde 1872; ebenderselbe: Hagiographa chald. 1873. Texte mit superlinearer [§ 6, 4] Punktation bei Merx, Chrestomathia targumica 1888. — Hilfsmittel: Winer, Gram. des bibl. u. targ. Chaldaismus 1842 (1883); Levy, Chald. WB. zu den Targ. 1867 u. ö.

auch, und zwar über den Sam. hinaus, Gn. 3, 22: „Adam ist geworden einzig[artig] in der Welt von sich aus zu erkennen Gutes und Böses"; ferner jüd. Partikularismus 12, 5; anderes Ex. 20, 5; Lv. 23, 11; Nm. 12, 1: Gematria [Verwendung der Buchstaben als Zahlen], wie Raschi z. St. sagt; Dt. 6, 8 etc. Nebenbei bemerkt, sind mehr Stellen im jerus. Targ. messianisch gedeutet, als im Onq. (Buxtorf, Lex. chald.-talm.-rabb. 1267 ss.).

Trotzdem könnte Onq. betreffs der Textelemente, die ausserhalb des Stromgebietes der jüd. Dogmenentwicklung lagen, sich als so treuen Übersetzer unfraglich originaler Lesarten des Hbr. ausweisen, dass aus Übersetzungen, in denen er vom Hbr. differiert, auf seine Textvorlage zurückgeschlossen werden könnte. Aber auch nicht einmal in so eingeschränktem Umfange wird er der Textkritik als sicherer Führer dienen können. Zunächst reichte jenes Stromgebiet weiter, als man fürchten zu müssen meint, vgl. „für Tage und Jahre" 1, 14 = „zu zählen durch sie T. u. J."; „und der Mensch ward zu einem lebenden Wesen" 2, 7 = „und sie [die נשמתא, Odem] ward im Menschen zu einem redenden Geiste"; „Baum, dessen Früchteesser weise sind zwischen Gut und Bös" 2, 9. Sodann zeigen sich Erleichterungen: אֵד Dunst 2, 6 = ענגא Wolke; ראשׁים 2, 10 = Anfänge von Strömen. Dazu tritt Ungenauigkeit und Unbeständigkeit: ברא = בָּרָא, aber dies auch für יצר 2, 7 f. — יום 1, 5 = יומא, aber 1, 8 blos יום, und zwar auch 1, 31, wo im Hbr. der Art. steht, aber 2, 2 יומא. — מזריע זרע 1, 11 und זֶרַע זרע 29 = דבר זרעיה. — עץ 1, 11 etc. und שׂיח 2, 5 = אילן. — אור 1, 3 etc. und מאור 14 etc. = נהורא. — ויעוף יעופף 1, 20 = עופא דְּפָרַח, wo also überdies aus einem selbständigen Satze ein Objekt gemacht ist, aber ebendasselbe für עוף כנף 21. — כלה 2, 1 mit einem andern Verbalstamm übersetzt als 2, 2. — אדם 2, 5 durch אֱנָשׁ, aber 2, 6 wieder durch אדם; אדמה 2, 5 = אדמתא, aber 2, 9 = ארעא. — Nicht nur das Impf. cons. ist ins Perf. verwandelt 1, 3 etc., sondern auch das blosse Impf. יצמח 2, 5, oder dieses durchs Ptc. ersetzt 2, 6. 10; יהי = יְהוֹן 1, 14, also Numerus verändert; die Abkürzung mit Inf. 2, 4^{b} vervollständigt. Darnach dürfte auch sogar beim Onq.-targum die Möglichkeit, aus seinem Wortlaute den in seiner Entstehungszeit vorhandenen Textbestand zu erschliessen, sehr gering sein.

Es bedarf kaum der Erwähnung, dass auch das Prophetentargum Gott über die Berührung mit den Menschen hinauszuheben strebte, vgl. z. B. „sie werden vor mir gelten als Volk" Jer. 31, 33; „erkennt Jahwe"

= lernt fürchten den HErrn 34. Indem es ferner seine schwierigere oratorische Textvorlage naturgemäss ausführlicher zu umschreiben hatte, stand es um so mehr in Gefahr, vom Buchstaben abzuweichen, z. B. אוֹ Jes. 2, 10, das überdies durch seine Asyndese als ächter Ausbruch des entrüsteten Redners erscheint, hat im Targ. ein ו vor sich (wie καί in LXX); das unerwartete Objekt חַטָּאתָם 3, 9 (beibehalten in LXX τὴν ἁμαρτίαν) ist vom Targ. dem vorhergehenden Subjekte und dem folgenden plur. Verb zu liebe durch חַטָּאיהוֹן ersetzt. — Im Hes. verhalten nach Cornill (Das Buch des Proph. Ez. 1886, 121 ff.) MT u. Targ. sich in Bezug auf „und" so: gegenüber MT fehlt es 7mal, steht es 21mal, ist es 3mal anders gestellt und 8mal in eine andere Konjunktion verwandelt, während es einmal für eine andere Konj. steht. Ferner את ist hinzugefügt einmal, fehlt 10mal; גם fehlt 2mal, כל 4mal, אם einmal. Bei dem „und" ist stehen zu bleiben, weil sich da ein sicheres Urteil betreffs der Priorität des MT fällen lässt. Denn wenn für die dem Sprachgenius des Biblisch-Hebr. so sehr entsprechende einfach naive Konj. „und" im Targ. eine andere und zwar bestimmtere auftritt (beram „aber"; ad de „bis" etc.), so kann nur geurteilt werden, dass die Originalität auf Seiten des MT ist. Darf man, wenn in diesem Textelemente 8 mal das Original verlassen worden ist, sagen, dass „im Kleinsten überall die grösstmögliche Treue wahrzunehmen" sei? War es denn etwa unmöglich, dass bei diesem Wörtchen — und nach Analogie desselben auch bei den andern genannten Textbestandteilen — wirklich „überall" das Ursprüngliche beibehalten wurde? Folglich ist eben nicht die grösstmögliche Treue der Textwiedergabe vom Targ. angewendet. Nun ist das fragliche „Bestreben nach buchstäblichster Wörtlichkeit" ausserdem durch das unfragliche Streben, alles „Unverständliche, Missverständliche und Ärgernis Erregende" zu beseitigen, durchkreuzt worden. Da versteht man, dass darüber, ob in „einer nicht unbeträchtlichen Anzahl von Stellen" der Targumwortlaut sich „nur aus einer vom MT abweichenden Lesart begreifen lässt", „nicht immer mit apodiktischer Gewissheit" geurteilt werden kann. Wir fürchten sogar, dass niemand je mit der Art des Targ. vertraut genug geworden sein wird, um in den „weitaus meisten" Fällen mit Sicherheit urteilen zu können.

§ 26. Griechische Übersetzungen des AT und ihre Töchter. — 1. Anfang ihrer Entstehung. Am wahrscheinlichsten ist die Gräzisierung des AT unter der Regierung eines der ersten Ptolemäer von der fest einwurzelnden Judenschaft Alexandrias mit der Übertragung des Gesetzbuches für die Zwecke des Gemeindegottesdienstes begonnen worden. Denn wie dasjenige, was in den fraglichen Bruchstücken des jüd. Philosophen Aristobulus (um 160 v. Chr., vgl. Susemihl, Gesch. der griech. Lit. 2, [1892], 630 f.) von Platos Benützung der jüd. Gesetzgebung mindestens auf Irrtum beruht, so ist auch höchst zweifelhaft, was er behauptet, dass „die ganze Übersetzung des Gesetzes [hergestellt worden sei] unter dem

mit dem Zunamen Philadelphus (284—247) ausgestatteten Könige ..., indem Demetrius von Phaleron die Angelegenheit betrieb" (Klemens Alex., Strom. 1, § 150; Eus., Praep. ev. 9, 6; 13, 12). Gleich Plato, sollte also auch der Bibliothekar Demetrius Phalereus das jüd. Gesetz in den Bereich seines Interesses gezogen haben, und dem Ptol. Philadelphus wurde auch dieser Beweis der Judenbegünstigung zugeschrieben, damit er andern Regenten als leuchtendes Muster der Toleranz vorschwebe. Eine solche Erzählung der Juden steht nicht vereinzelt da, vgl. was vom Niederfallen Alexanders d. Gr. vor dem Hohepriester Jaddua gesagt wurde (Jos. Antt. 11, 8, 5). Ferner „ein klassisch gebildeter Attiker, wie Demetrius Phal. soll ein Werk in alexandrinischem Judengriechisch haben anfertigen lassen" (Nöldeke, ZDMG. 1878, 588)? — Diese vom jüd. Stolze erzeugte und zugleich kluge Loyalität atmende Sage wurde zur Verherrlichung der griechischen Gestalt des AT weiter ausgemalt in einem Briefe, den ein heidnischer Höfling des Ptol. Phil. Aristaios (Aristeas) an seinen Bruder Philokrates gerichtet haben soll.

Eine krit. Ausgabe dieser *Ἐπιστολὴ Ἀρισταίου* unternahm Moritz Schmidt in Merx' Archiv 1, 241 ff.; vgl. Aem. Kurz, Aristeae epistula ad Philocratem, Bern 1872; Mendelssohn, Rhein. Museum 1875, 631 f. Darnach hätte Demetrius Phal. als Vorstand der alex. Bibliothek den genannten König gebeten, das jüd. Gesetzbuch für die Bibl. übersetzen zu lassen, und Aristeas wäre nach Jerusalem zum Hohepriester Eleasar gesandt worden, um 6 würdige Männer aus jedem israel. Stamme nach Alexandria zu holen. Vor der von ihnen mitgebrachten, in goldenen Buchstaben (vgl. Soph. 1, 10; Grätz, Jewish Quarterly Rev. 1890, 2 f.) geschriebenen Gesetzesrolle habe sich der ägyptische König 7 mal verbeugt. Dieser habe den 72 Männern 72 Fragen vorgelegt und sie nach der Insel Pharos führen lassen. Dort hätten sie, von einander getrennt, übersetzt und durch Vergleichung ihrer Übertragungen einen übereinstimmenden Text hergestellt, von dem die alex. Juden sich eine Abschrift ausgebeten hätten. Dieser Brief ist in seinen Motiven so durchsichtig, dass man ihn gar nicht als historische Quelle ansehen kann, wozu wieder Buhl 115 f. einigermassen neigt. Es thut nichts zur Sache, dass er Philo (De vita Mosis 2, 5—7) und Josephus (Antt. 12, 2, 2—14; c. Ap. 2, 4; vgl. auch Eus., Praep. ev. 8, 2 ss.) bekannt gewesen ist. Die Übersetzung des Pent. zeigt auch keine solche Einheitlichkeit der Sprachkenntnis (Egli, ZWT. 1862, 76 ff.) oder der theologischen Anschauung (Frankel, Über den Einfluss etc. 231), dass die Übersetzung auf die erzählte Art, oder auch nur von einem zusammenwirkenden Kollegium und zu gleicher Zeit hergestellt worden sein könnte [1]). Doch ist es nicht geraten, sie ins 2. Jahrh. herabzusetzen,

---

[1]) Fünf Ältesten ist die Übersetzung zugeschrieben — vielleicht nur nach der Zahl der Bücher Moses — in einer Lesart Soph. 1, 8. — Dar-

wie Grätz (Jew. Quart. Rev. 1891, 150 ff.) sie unter Ptol. VI Philometor (180—145) entstanden sein lässt. Denn dann wird der Zeitraum für die Übertragung „der Prophetien und der übrigen von den Büchern" — allerdings keineswegs sicher aller Bb. des 3. Hauptteils vom jetzigen hbr. Kodex — sehr knapp, auf deren griech. Gestalt doch bereits der Enkel des Siraciden (133/2 v. Chr.) hinwies (Prolog, Z. 14 f.). Überdies indem jene Erzählung des Aristeas-Briefes auf die Gräzisierung des ganzen AT übertragen (schon Klem. Al., Strom. 1, 148: *γραφὰς τάς τε τοῦ νόμου καὶ τὰς προφητικάς*), und indem 72 zu dem noch gebräuchlicheren 70 abgerundet wurde, bürgerte sich für die älteste griech. Gestalt des AT der Ausdruck *οἱ Ὁ* oder LXX ein [1]).

2. Früheste Schicksale der LXX. a) Den hellenistischen Juden war sie ein willkommener Ersatz für das hbr. AT, wurde auf ein göttliches Wunder zurückgeführt (Philo, de v. Mos. 2, 7) [2]), Abschriften von ihr wurden auch *ἐν συναγωγαῖς Ἰουδαίων* gebraucht (Justin, coh. ad Graecos, c. 13 etc.; Tertull., Apol., c. 18: et Judaei palam lectitant), sogar in Palästina, und zwar wahrscheinlich nicht nur in Caesarea (j. Sota 7, 1), sondern

---

nach kann es auch kein Gewicht besitzen, dass die Übersetzer Palästinenser gewesen sein sollen (geg. Buhl 124), und die Übersetzung der *ἐπιστολὴ τῶν φρουραί* (wahrscheinlich das ganze Estherbuch) soll ja auch in Jerusalem gefertigt sein, „kann aber nirgends anders als in Ägypten gemacht sein" (Jacob, ZATW. 1890, 280).

[1]) Ob die Kodizes, aus denen die LXX gemacht ist, in althbr., oder in aram.-hbr. Schriftart (§ 19, 2) geschrieben waren? Für ersteres spricht a) nicht sicher, dass die Kod. der LXX noch keine Finalbuchstaben besessen haben; denn die falschen Worttrennungen könnten zum Teil schon unter dem Regime der alten Schriftart entstanden und bei deren Vertauschung mit dem aram. Duktus beibehalten worden sein, und sodann besass auch dieser Duktus nicht von vornherein Finalbuchstaben (§ 19, 4). b) Nicht ganz sicher ist auch das Zeugnis des Aristeas-Br. (Merx, Archiv 1, 254; Hiob LXV). Freilich wenn es dort heisst, dass die Juden eigene Schriftzeichen gebrauchen, wie sie auch einen eigenen Dialekt haben, und wenn dann in Bezug auf letzteren abgelehnt wird, dass derselbe mit dem Syrischen identisch sei: so ist allerdings das Nächstliegende, dass die eigenen Schriftzeichen in dem eigenen Dialekte mit eingeschlossen und also ebenfalls vom Syrischen mit unterschieden sind. c) Nicht entscheidend ist auch die Angabe des Origenes, dass das Tetragrammaton in den genaueren [griech.] Abschriften mit hbr. Schriftzeichen vorliege, aber nicht mit den jetzigen etc. Denn Orig. meinte wahrscheinlich nur eine archaistische Nüance der aram.-hbr. Schrift § 19, 2. — d) Freilich kann auch nicht die andere Ansicht dadurch gestützt werden, dass Philo im Bericht über die Ptol. Version (De vita Mosis 2, 7) das Chaldäische — und nicht das Hebr. — dem Hellenischen gegenüberstellte; denn er nennt dort auch die Hebräer *Χαλδαῖοι*. Aber die Buchstabenverwechslungen, auf denen Abweichungen des Hbr. und der LXX beruhen (Beispiele namentlich bei Vollers, ZATW. 1883, 231 f.; Workmann, The Text of Jeremia 1889, 233 f.; Baumgartner, Prov. 1891, 277 ff.), drängen doch zu dem Urteil hin, dass wenigstens ein Teil der Bb. des AT im aram.-hbr. Schriftduktus ihren betreffenden Übersetzern vorgelegen hat.

[2]) *Καθάπερ ἐνθουσιῶντες προεφήτευον οὐκ ἄλλα ἄλλοι, τὰ δ' αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα, ὥςπερ ὑποβολέως ἑκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος.*

überhaupt bei dem לעזוזה (j. Meg. 4, 3: Andersredende, vgl. Ps. 114, 1 לֹעֵז), auch in den Synagogen der Hellenisten in Jerus. (AG. 6, 1. 9); vgl. noch Justinian, Novella 146 (Nr. 3, a)[1]). — b) Auch die hbr.-aramäischen Juden[2]), welche für ihren eigenen Gebrauch das hbr.-aram. AT und das aram. Targum festhielten, haben das Niederschreiben des AT in jeder Sprache (בכל לשון M. Schabb. 16, 1; Schabb. 115[a]) und insbesondere in der griech. (יונית Meg. 9[a]; Soph. 15, 1 f.) gestattet: so erfülle sich Gn. 9, 27 „Jepheth wohne in den Hütten Sem's" (Meg. 9[b])[3]). Aber nicht nur werden in den letzten drei Stellen auch Stimmen gegen den vollen Heiligkeitsgrad der nicht in hbr. Spr. und Quadratschrift erscheinenden Bücher laut, sondern es wird auch hinzugefügt (Meg. 9[a]), dass „die Vorfahren diese Erlaubnis blos beim Gesetzbuche, und zwar in Hinsicht auf (mischûm) das unter Ptol. II. geschehene Werk gegeben" hätten, weil sie der Erzählung des Aristeas-Briefes glauben zu müssen meinten. Denn dieselbe ist hinter den übersetzten Worten reproduziert[4]). Aber an die Stelle dieser von den Vorfahren geübten Beurteilung der LXX setzten die Auktoritäten des Talmud selbst herben Tadel, so dass sie die Einwirkung Gottes auf das Zustandekommen der LXX sich im Sinne von Jes. 19, 14 gedacht haben könnten. Die Gründe dieses Wechsels sind nicht ganz sicher; aber die Thatsache selbst ist ebenso klar, wie ihre Folgen.

α) Die Thatsache. Unmittelbar hinter den zuletzt übersetzten Sätzen heisst es: „Und sie schrieben ihm [dem Ptol.]: Gott schuf am An-

---

[1]) Diese Beweise sind nicht „ziemlich schwach" (wie Buhl 119 urteilt), können jedenfalls nicht durch den „energischen Widerspruch" einiger jüdischen Gelehrten, wie Berliner 2, 80, entkräftet werden.

[2]) Zu ihnen muss die Volksmasse Jerusalems noch 59 n. Chr. gehört haben, denn Paulus hat auf den Stufen der Antonia-Burg unzweifelhaft deshalb die ἑβραΐς διαλέκτος gebraucht (AG. 22, 2), weil er williges Anhören und leichtes Verständnis derselben bei seinen Verfolgern voraussetzen konnte. Nur dass Paulus, der Heidenmissionar, das aram. Idiom gebrauchte, kam der Volksmasse unerwartet, nicht aber, dass es überhaupt angewendet wurde, was K. Schmidt, NKZ. 1891, 770 meint.

[3]) Vgl. § 23, 1; ferner sind auch mehrere griech. Ausdrücke schon in die Grundlage des Talmud eingedrungen, vgl. die Aufzählung derselben bei Weiss, Studien über die Spr. der Mischna [neuhebr.], 1867, 24 f.

[4]) „Das Werk unter dem Könige Tolmaj ist [dies], dass er 72 Greise versammelte und sie in 72 Häuser versammeln liess und ihnen nicht enthüllte, weswegen er sie versammelte, und jeder einzelne wurde apart versammelt, und er sagte zu ihnen: „„Schreibt mir die Tora Moses, eures Meisters!"" Gegeben hat der Heilige, der gepriesen sei, Rat in das Herz jedes einzelnen, und sie stimmten alle überein, indem sie einunddasselbe wussten." Von der Herkunft der Versammelten aus Palästina ist überdies nichts gesagt, auch nicht j. Meg. 1, 11 [sic]; Soph. 1, 8.

fange Gn. 1, 1 [also mit anderer Wortstellung]; ich werde Menschen machen in Bild und Ähnlichkeit 1, 26; und er vollendete am sechsten Tage und ruhte am 7. Tage 2, 2 [LXX]; als Männliches und Weibliches schuf er ihn [hermaphroditische Menschenbildung] und nicht schrieben sie „schuf er sie" [masc. plur.] 5, 2; wohlan, ich will hinabfahren etc. 11, 7; und Sara lachte unter ihren Nachbarinnen (בְּקִרְבָּהּ für בְּקִרְבָּהּ) 18, 12; denn in ihrem Zorn töteten sie das Rind [statt: den Mann; Milderung von Levi's That] 49, 6; und Mose nahm sein Weib und seine Söhne und liess sie reiten auf einem Träger von Menschen Ex. 4, 20 [LXX: *τὰ ὑποζύγια*; Esel ist vermieden wegen der Beschuldigung der Eselsbildanbetung Jos., c. Ap. 2, 7]; das Wohnen der Israeliten etc. in Ägypten und den übrigen Ländern [dauerte] 400 Jahre Ex. 12, 40 [LXX: *καὶ ἐν γῇ Χαναὰν ἔτη τετρακόσια τριάκοντα*]; die יעמדו der Israeliten Ex. 24, 5. 11 (§ 23, 1); חמד Kostbarkeit für חמור Esel Nm. 16, 15 [LXX: *ἐπιθύμημα*]; die Jahwe etc. zuerteilt hat zu leuchten [ist eingeschoben; also nicht etwa als Kultusobjekte] allen Völkern Dt. 4, 19; ebendeshalb ist „ihnen zu dienen" angefügt hinter 17, 3; — und sie schrieben ihm [dem Ptol.] „das an den Füssen behaarte Tier" und nicht schrieben sie ihm „den Hasen" Lv. 11, 6, weil das Weib des Ptol. den Namen Hase hatte, damit er nicht sage: die Juden haben mich verspottet und den Namen meines Weibes in die Tora gebracht." [Man dachte also nicht (?) daran, dass Ptol. als Nachkomme des Lagos selbst den Familiennamen Hase trug. Überdies ist Dt. 14, 17 mit gemeint, und wirklich hat LXX beide Male *δασύπους*.] Im ganzen ebendieselben Stellen sind auch j. Meg. 1, 11; Soph. 1, 9; Mekhilta zu Ex. 12, 40 (über letztgenannte Stelle s. Pick, ZATW. 1886, 102) aufgezählt. Ja, der Tag der Übersetzung der Tora für Ptol. wird genannt „ein schwerer Tag für Isr. gleich dem Tage, an dem Isr. das Kalb machte; denn die Tora war nicht geeignet, nach ihrem ganzen Erfordernis übersetzt zu werden" (Soph. 1, 8), und man setzte dafür den 8. Tebeth [= Jan.] als Fasttag an. — *β*) Die Gründe dieser Wandelung waren nicht blos die wachsende Erkenntnis des Charakters der alexandrinischen Übersetzung und eine im unglücklichen Kampfe mit den Fremden naturgemäss steigende Beargwöhnung ihrer Besitztümer, sondern auch die Verwendung der LXX von seiten der Messiasgläubigen, wie z. B. Paulus nur die beiden Hiobzitate Rm. 11, 35 und 1 Kr. 3, 19 nach dem Hbr., die übrigen 82 Stellen nach den LXX genau oder in freier Weise angeführt hat (Kautzsch, De Vet. Ti. locis a Paulo apostolo allegatis 1869, 109 s.). Denn die Messiashoffer — sit venia verbo — wollten nicht zugeben, dass z. B. עַלְמָה Jes. 7, 14 mit *παρθένος* übersetzt werde (Justin, Dialogus c. Tryphone, c. 68: *τολμῶσι λέγειν, τὴν ἐξήγησιν, ἣν ἐξηγήσαντο οἱ ἑβδομήκοντα ὑμῶν πρεσβύτεροι παρὰ Πτολεμαίῳ, ... μὴ εἶναι ἔν τισιν ἀληθῆ.* — *γ*) Als es nun auch aus diesem Grunde dahin gekommen war, dass „jüdischer Hellenismus und Christentum den Rabbinen als gleichmässig häretisch galt" (Dalman, ThLZtg. 1889, 173), so trat die Folge ein, dass neue griechische Übersetzungen des AT oder wenigstens Umänderungen der LXX von seiten der Judenschaft hergestellt und im griechischen Sprachgebiete ihrer Diaspora beim Gottesdienste gebraucht wurden.

3. Griech. Rivalinnen der LXX und die *κοινὴ ἔκδοσις* dieser. — a) Aquila, ein jüd. גֵּר (Proselyt) und Schüler des Rabbi Aqiba (j. Qidd. 1, 1), vielleicht schon berücksichtigt von Justin (Dial. c. Tr., c. 67), ausdrücklich genannt von Iren. (adv. haer. 3, 24: *Ἀκύλας ὁ Ποντικός*), unternahm eine ganz wörtliche Übersetzung des hbr. Textes, wenigstens in der zweiten seiner beiden Ausgaben, vgl. Hier. zu Hes. 3, 15: „Aquilae secunda editio, quam Hebraei *κατὰ ἀκριβείαν* nominant, transtulit [מִשְׁמִים] *ἠρεμάζων*."

Er begann gleich zur etymologischen Nachahmung des בראשית mit *Ἐν κεφαλαίῳ*. Über den Charakter seiner Übertragung schrieb schon Hier. ad Pammachium de optimo genere interpretandi (cap. 4): „Syllabas interpretatur et literas, ut dicat *συν τον ουρανον* [für את השמים] *και συν την γην*, quod latina lingua omnino non recipit." Er übersetzte עלמה Jes. 7, 14 mit *νεᾶνις* (Iren. l. c.). Daher begreift sich j. Meg. 1, 11, wo vom Übersetzen ins Griech. (יונית jewanith) die Rede ist: „Übersetzt hat עקילס חגר die Tora ... und man hat ihn schön gefunden und zu ihm gesagt: du bist überaus schön" etc. [Ps. 45, 3]. Daher wurde diese Übertragung in jüd. Synagogen vorgezogen, was Justinian (Novella 146) weiter gestattete, *κἂν ᾖ ἀλλόφυλλος* [Proselyt] *ἐκεῖνος καὶ οὐ μετρίαν ἐπί τινων λέξεων ἔχῃ πρὸς τοὺς ἑβδομήκοντα τὴν διαφωνίαν*. Dunkel ist seine Beziehung zu *Ἀκύλας, Ποντικὸς τῷ γένει* AG. 18, 2 [Vatke 135: Ponticus bezeichnet beide Male einen Freigelassenen der Pontier —?]; vgl. oben § 25, 3 [1]).

b) Theodotion, ebenfalls ein Proselyt, aus Ephesus (Iren. l. c.), vielleicht älter, als man gemeinhin annimmt (Schürer, Gesch. 2, 708), hat seiner Arbeit die LXX zu Grunde gelegt und sie nur wörtlicher gestaltet, wie z. B. auch er *ἡ νεᾶνις* Jes. 7, 14 wählte.

Beim Danielbuche wurde die LXX auch von den Christen mit der des Theod. vertauscht, allerdings noch nicht von Justin (Häv., Dn. XLV). Daher war die LXX zu Dn. lange unbekannt und wurde erst wieder in der Chisianischen Bibliothek zu Rom aufgefunden. „Die LXX-Übers. des Dn. wird gerade jetzt herausgegeben" (J. D. Mich., Gram. chald. 1771, 104). Sie erschien 1772; aber besser ediert hauptsächlich von Hahn:

---

[1]) Dass die in den Handschrr. der LXX stehende Übersetzung des Qoheleth von Aquila sei, wurde aufgestellt von Grätz, Kohelet 1871, 174—179, gebilligt durch Klostermann (TSK. 1885, 153—55), zweifelhaft gelassen von Wellh. 1886, 540 und Buhl 123, bekämpft durch Wright (Eccles. 1883, 51 f. 338. 392. 406. 440) und Euringer, D. Massorahtext des Koh. 1890, 6 ff. Aber für die erstere Meinung sprechen mir folgende Momente: nur über Aquila ist berichtet, dass er *συν* für את setzte (unter dem Einflusse des Aqiba); die jetzige Differenz zwischen *συν* und את in den überlieferten Texten von Qh. (wie auch anderwärts; Wright 152) ist leichter durch Weglassung von seiten der Abschreiber (auch durch Vermehrung der את), als durch bewusste Anähnlichung der LXX an Aq. erklärbar; endlich das einzige לאמר in Qh. (1, 16) — nach meiner Beobachtung — ist durch das *τῷ λέγειν* des Aq. wiedergegeben, was als weniger wichtig nicht so leicht bei einer fragl. Assimilation der LXX an Aq. anstatt des *λέγων* der LXX gesetzt worden sein dürfte.

Δανιηλ κατα τους Εβδομηκοντα 1845; die treueste Reproduktion bei Cozza, Sacrorum Bibl. vetustissima fragmenta etc. III (1877). Welche von beiden Versionen ist benützt durch Hippolytus um 200 (Bratke, Das neuentdeckte 4. B. des Dn.-kommentars von Hipp. 1891, III)? Nun, LXX von Dn. 7, 1 heisst: *Ἔτους πρώτου βασιλεύοντος Βαλτάσαρ χώρας Βαβυλωνίας Δανιὴλ ὅραμα εἶδε κτλ.*; aber Theodotion: *Ἐν ἔτει πρώτῳ τῷ* [AB. om.; Nestle] *Βαλτάσαρ βασιλέως Χαλδαίων Δανιὴλ ἐνύπνιον εἶδε κτλ.*, und bei Hippolyt lautet dasselbe Stück ganz ebenso, nur dass *τῷ πρώτῳ ἔτει* gesetzt ist. Hieronymi praef. in Dan.: Danielem prophetam iuxta septuaginta interpretes Domini Salvatoris ecclesiae non legunt, utentes Theodotionis editione; ... hoc unum affirmare possum, quod [Dn. secundum LXX] multum a veritate discordet et recto iudicio repudiatus sit; vgl. anderes bei A. Bludau, De Alexandrinae interpretationis libri Dan. indole etc. 1891.

c) Symmachus, der noch nicht bei Irenaeus in jener um 180 geschriebenen Stelle adv. haer. 3, 24 mit aufgezählt ist, also weniger lange vor Origenes gelebt hat, ist von Eus. (hist. eccl. 6, 17) ein Ebionäer genannt und hat in reinerem Griechisch freier übersetzt. — Zu den bis jetzt erwähnten vier griech. Übersetzungen fand Origenes noch eine fünfte, sechste und siebente hinzu (Eus. h. e. 6, 16). Die Fragmente der sechs letztgenannten giebt am vollständigsten Field, Origenis Hexaplorum etc. — Es ist begreiflich, dass die alte LXX schon nach diesen neuen Übersetzungen hie und da unwillkürlich beim Abschreiben modifiziert wurde; aber dies mag hie und da auch absichtlich geschehen sein. „Vielfach war die Verschiedenheit der Abschriften geworden" (Orig., in Matth., tom. 15). Dieser damals verbreitete Text der LXX wurde und wird die *κοινή* [*ἔκδοσις*] genannt.

Z. B. Hier. ad Suniam et Fretelam bei Psalm 22: „Calix meus inebrians quam praeclarus est [so hat er auch in der Vulg. Ps. 22, 5]! Pro quo in Graeco legisse vos dicitis *ποτήριόν σου* i. e. calix tuus. Sed in *κοινῇ* hic error obtinuit; caeterum et septuaginta [?] et Hebraei et omnes interpretes „calix meus" habent, et hebraice dicitur chosi כוסי, alioqui si calix tuus esset, diceretur chosecha כוסך." Latinisiert hiess es vulgata editio, z. B. Hier. ad Pammachium de optimo genere interpretandi, c. 3 über Mi. 5, 1: „in vulgata editione". Diese Gestalt der LXX ist aus den frühesten jüd. und christl. Schriftstellern zusammenzustellen, soweit deren Zitate nicht im Verdacht einer nachträglichen Änderung stehen müssen, wie dies in Bezug auf Justin neuerdings vermutet worden ist (vgl. Nr. 5). Anderes Material zur Rekonstruktion dieser Textgestalt liefern ferner die Töchterversionen der LXX, welche vor oder wenigstens unabhängig von den sofort zu besprechenden Hexapla des Origenes entstanden sind. Daher heisst die Koiné auch die vorhexaplarische LXX. Zu ihren Töchtern gehört hauptsächlich die Vetus Latina. Auf Grund der LXX entstand doch wohl schon vor Tertullian eine lat. Version, die innerhalb ihrer Handschriften eine mannichfaltige Ausgestaltung fand, vgl.

gegenüber Zahn, Gesch. des neutestl. Kanon 1, 1, 35 ff. 51—56 auch Friedr. Zimmer, TSK. 1889, 331—355. Augustin, De doctrina christ. 2, 15, schrieb: In ipsis interpretationibus Itala caeteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae. Das Itala aus illa und das nam aus quae verschrieben zu denken, liegt doch kein zwingender Grund darin, dass Aug. im Folgenden von interpretes redet, qui verbis tenacius inhaeserunt; denn die Itala ist nicht mit verborum tenacitas allein, sondern auch mit „Durchsichtigkeit der Gedankenwiedergabe" charakterisiert. Vgl. noch Koch, Tüb. Quartalschr. 1891, 501. Erhalten sind der Psalter, Esther, 3. und 4. Esra, Tobit, Jud., Bar., Sap., Ecclesiasticus d. h. Jes. Sir., Makk., Gebet d. Manasse, dies allerdings vom gewöhnlichen Typus abweichend (Fritzsche, Libri apocr. XV), und ausserdem Fragmente; vgl. Sabatier, Bibl. Sacrorum latinae versiones antiquae 1739—49 und dann 1751, seitdem hauptsächlich E. Ranke, Par Palimpsestorum Wirceburgensium 1871; ferner Robert, Pent. versio Lat. antiquissima e cod. Lugd., Paris 1881, worüber insb. M. Vernes, Essais Bibliques 1891, 321 ss.; Leo Ziegler, Die lat. Bibelübersetzung vor Hier. 1879 und Bruchstücke einer vorhier. Übers. des Pent. 1883; de Lagarde, Probe einer neuen Ausg. der lat. Übersetzungen 1885; Rönsch, Itala u. Vulg.: Sprachidiom etc. 1869 und als Ergänzung: Collectanea philologa 1891; auch das von de Lagarde, Septuagintastudien 1892, 2, 1—58 gebotene Material. Eine neue Quelle der vorhexaplarischen LXX hat sich in den von Ciasca edierten Bibliorum S. fragmenta copto-sahidica (1885. 89) eröffnet; vgl. Dillmann, Textkritisches z. Bu. Ijob (Ber. d. Berl. Ak. 1890, 1345 ff.; 1348).

4. Die LXX in den Hexapla des Origenes. Als positiven Beweggrund zu seiner Bearbeitung des griech. AT gab Orig. dies an (epist. ad Afric. § 5): „Wir üben uns, nicht Ignoranten in Bezug auf das zu sein, was in der hbr. Bibel steht, ... denn wenn bei den Untersuchungen [z. B. Disputationen] uns ihnen gegenüber eine solche Ausrüstung [vermöge der wir auch den Text der hbr. Juden kennen] zu Gebote steht, so werden sie nicht verachten und nicht, wie es ihre Sitte ist, verlachen die Gläubigen aus den Heiden, als seien diese Ignoranten der bei ihnen geschriebenen wahren Aussagen." Demnach war es sein Hauptzweck, zur Kenntnis zu bringen die hbr. Gestalt des AT [1]). — Über die Ausführung und Benennung der Arbeit des Orig. erzählt

---

[1]) Aber weil das Prädikat „wahr" in dem Schlusssatze des Zitats nicht bestimmt als blos vom Standpunkte der Juden aus gesagt bezeichnet wird, so ist schon darnach anzunehmen, dass Origenes auch selbst in den jüd. Lesarten die „wahren" fand und sie auch zur Anerkennung bringen wollte. Damit stimmt auch, dass er den hbr. Text vorangestellt und nicht diesen zum Objekt der Bearbeitung gemacht hat, sondern die LXX. Also richtiger scheint das Urteil bei Wellh. 1886, § 254, als bei Reckendorf, ZATW. 1887, 67 und Buhl 130.

Eus., h. e. 6, 16, wo von den Übersetzungen des Aq. etc. gesprochen war: „Indem er diese alle in ebendasselbe Werk zusammenbrachte und sie abteilungsweise trennte sowie auch einander gegenüberstellte zugleich mit der Aussage der Hebräer, hat er die Abschriften der sogenannten *Ἑξαπλᾶ* uns hinterlassen, nachdem er separat [*ἰδίως*] die Ausgabe des Akylas und Symm. und Theod. zugleich mit der der LXX in den *Τετραπλᾶ* hergestellt hatte." „Wenn auch die fünfte und die sechste [Nr. 3, c] beigefügt sind, wird es demzufolge *Ὀκταπλᾶ* genannt" (Epiph., De pond., c. 18). Obgleich auch eine septima translatio auftrat (Hier. in ep. ad Titum 3, 9), kommt doch nicht der Name *Ἐννεαπλᾶ* vor. Überdies, ob das Werk in Rollenform, oder Faltenform (§ 3, 1) geschrieben war, ist „nicht vollkommen sicher" (Birt, Das antike Buchwesen 107 f.). Die Reihenfolge der Texte: das Hbr. in Quadratschrift; das Hbr. in griech. Unzialbuchstaben; der am engsten ans Hbr. sich anschliessende Aquila; Sym.; *οἱ Ὀ*; Theod. Nebenbei bemerkt, hatte Orig. sich auf seinen Reisen eine Anzahl hbr. Handschriften erworben (Eus., h. e. 6, 16) und bediente sich bei der Feststellung der Aussprache des Hbr. seines jüd. Lehrers Huillus (vgl. Hier., adv. Ruf. 1, 3). Aber selbstverständlich halfen ihm beim Verständnis des Hbr. auch die demselben entsprechenden Versionen, und er bediente sich bei seiner Ausgleichung der LXX und des Hbr. thatsächlich meist des Theodotion.

Dabei gebrauchte er folgende Kritikzeichen. Vor diejenigen Elemente der LXX, die im Hbr. nicht standen (*ἐν τῷ Ἑβραικῷ μὴ κείμενα*), setzte er einen *Ὀβελός* (eig. Bratspiess, Spitzsäule), eine wagerechte Linie (—), durch welche die Kritiker eine Stelle eines Werkes für unecht zu erklären pflegten, nämlich die betreffenden Worte sollten gleichsam durchbohrt, also getilgt werden (über Modifikationen dieses Zeichens z. B. in Tischendorfs LXX, Prol. Nr. XVIII; Hahn, Dan.; Field, Prol. Kap. VII). Dagegen wo bei der Vergleichung des Hbr. mit der LXX in dieser ein Stück fehlte, da ergänzte es Orig. und setzte vor die Einschaltung einen Asteriskus (※), also auf diesen Zusatz sollte gleichsam ein Licht geworfen werden. Das Ende sowohl eines als überflüssig bezeichneten Stückes als auch einer Einschaltung bezeichnete er mit einem *Μετοβελός*, also einem nachfolgenden Obelus, einem senkrechten oder etwas schräg liegenden Striche (/). In den fragmenta Sarraviana des Oktateuch (herausg. von de Lagarde, Semitica, Heft II, 1879) finden sich statt dieses Endstriches zwei senkrecht übereinander stehende Punkte. — Schicksale der Arbeit des Orig. Sein Werk, die Frucht langjährigen Fleisses, welches 50 — Rollen, oder Bände — füllte und deshalb nicht abschriftlich vervielfältigt wurde, aber im Original auf der Bibliothek des Pamphilus in Caesarea zur öffentlichen Benützung bereit lag und dort noch

von Hier. abgeschrieben wurde[1]), ist zu Grunde gegangen. Sammlungen dessen, was als Inhalt der Hexapla aus andern Werken erkannt werden kann, wurden veranstaltet durch Drusius in einer Psalmenausgabe von 1581 (Rosenm. 2, 459), P. Morinus in der sixtin. LXX 1587, Drusius in Veterum Interpr. Graec. fragmenta 1622; Montfaucon (Montefalconius), Hexaplorum Origenis quae supersunt 1714; Tischendorf, Monumenta sacra inedita, Pars III, 1860; bes. aber Frd. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt 1875; Zusätze über Aq., Sym., Theod. im Otium Norvicense 1864.

Die hexaplarische Septuaginta war nun zwar durch Pamphilus und Eusebius in Abschriften verbreitet worden, aber auch davon ist das griech. Original im ganzen verloren gegangen und kann wesentlich nur durch die Versio syro-hexaplaris rekonstruiert werden.

Nämlich die hexapl. LXX mit den Obeloi und Asteriskoi und mit Randbemerkungen über Aq., Sym. etc. ist durch den monophys. Bischof Paul von Tella in Syrien 617 zu Alexandria übersetzt worden. Hauptausgaben sind: Ceriani in den Monumenta sacra et profana, Bd. II (Mail. 1868) gab Bruchstücke der Gn. u. Ex. 1—33, 2; de Lagarde in Vet. Ti. ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata (1880): Teile von Ex., Nm., Jos., 1 Kn.; Ceriani in Bd. VII der Mon. s. et prof. (1874): Codex Syro-hexaplaris Ambrosianus: Proph. mit Baruch, den Zusätzen zu Jer. und Dan., Ps., Pv., Hi., HL, Qoh.; Sir., Sap.; De Lag., Bibliotheca Syr. 1892.

5. Die nachhexaplarische LXX. Zunächst hat der Presbyter Lucian zu Antiochia in Syrien († 311) die LXX „aus der hbr. Version erneuert" (Suidas s. v. *Λουκιανός*).

Seine Recension ist vertreten bei antiochenisch-syr. Vätern; auch in Adrians *Εἰσαγωγή*, vgl. Goessling 60 ff.; auch in der syrischen Übersetzung, die im Auftrage des Philoxenus oder Xenajas, des Bichofs von Mabug (5 Tagereisen von Antiochia), Polykarp 508 hergestellt hat: vielleicht nicht blos von den Psalmen [und dem NT], wie allerdings der Syrer Moses von Aghel aussagte (Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae 9), sondern auch von Jesaja (Ceriani, Monum. etc. V; vgl. aber Field 1, XCII s.). Aus Lucian sind wahrscheinlich auch Zitate Justins zu Caesarea in Kappadocien verändert worden (Bousset, Die Ev.-Zitate Justins etc. 1891, 18 ff., vgl. aber auch Schürer ThLZtg. 1891, 67). Auf Lucian weist die gothische Übersetzung des Ulfila zurück, von deren alttestamentlichem Bestand freilich nur Esr. 2, 8—42; Neh. 5, 3—18; 6, 14—7, 3 erhalten ist, herausg. z. B. von Bernhardt 1875; vgl. de Lag., NGGW.

[1]) Hier. zu Tit. 3, 9: „Nobis curae fuit, omnes veteris legis libros, quos vir doctus Adamantinus in Hexapla [nicht: exempla] digesserat, de Caesariensi bibliotheca descriptos, ex ipsis authenticis emendare, in quibus et ipsa Hebraea propriis sunt characteribus verba descripta et graecis litteris tramite expressa vicino. . . . Haec immortale illud ingenium suo nobis labore donavit, ut non magnopere pertimescamus supercilium Judaeorum" nämlich das Naserümpfen der Juden über die Christen, die nicht den hbr. Wortlaut des AT kannten.

1890, 20 f. Ob die altslavische Bibelübersetzung wirklich lucianisch ist? Vgl. Reckendorf, ZATW. 1887, 65! Dieses Prädikat kommt aber dem Text der Biblia Complutensia (§ 13, 2, b) zu. Den Luciantext strebte de Lagarde herzustellen: Librorum Vis. Ti. canonicorum pars prior Graece 1883, leider nur bei Esther mit Variantenapparat, vgl. Burasch, Rhein. Mus. 1891, 216 A.

Um dieselbe Zeit hat Hesychius, vielleicht der gleichfalls 311 als Märtyrer gestorbene Bischof in Ägypten, eine Rezension der LXX unternommen. Ihrer Fährte ist man noch nicht sicher auf der Spur; vgl. Cornill, Hes. 66—79; Reckendorf, ZATW. 1887, 67 f.

Ob zu ihren Zeugen etwa die äthiopische Übersetzung gehört, ist noch Gegenstand der Untersuchung. Die nicht lange nach 330 gefertigte Übertragung ins Gə̆əz, nicht ግዕዝ Geéz, wie Kaulen § 164 transcribiert, ist seit 1513 zu einem grossen Teile herausgegeben (s. Prätorius, Aeth. Gram. 1886, 2, 23—25), insbes. von Dillmann: Octateuchus Aeth. (Gn.-Ruth) 1853 u. libri Reg. [Sm. u. Kn.] 1861, Paralip., Esdrae, Esther 1871. Sie liegt wesentlich in zwei Gestalten vor (Dillm., PRE. 1, 203 ff.; auch in Merx, Prophetie des Joel 1879, 450), und die ältere von ihnen ist vom griech. AT ausgegangen (Cornill, Hes. 37 f.; Reckendorf, Über den Wert der altäth. Pentateuchübersetzg., ZATW. 1887, 61 ff., 89), nicht von einer arab., oder kopt. Version (De Lag., Ankündigung einer neuen Ausg. der griech. Übersetzg. des AT 1882, 28). Reckendorf hat Verwandtschaft der ältern Textgestalt namentlich mit Kodex 129 beobachtet. Die jüngere Gestalt zeigt mehr Ähnlichkeit mit dem MT.

Einen Einblick in die weitere Entwickelung gewähren die Worte des Hieronymus (Praef. in Paralip.): Alexandria et Aegyptus in LXX suis Hesychium laudat auctorem; Constantinopolis usque Antiochiam Luciani Martyris exemplaria probat; mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt, totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat. Aber es stünde noch relativ gut um die Sicherheit des LXX-Textes, wenn diese Rezensionen in den späteren Abschriften streng gesondert geblieben wären.

Aber nicht rein ist etwa die Koine, oder eine der zuletzt genannten drei Rezensionen in einem der Hauptkodizes der LXX vertreten, dem Alexandrinus (A), faksimiliert London 1881—83; Vatikanus (B), am besten herausg. durch Vercellone und Cozza 1868—81; Sinaitikus (ℵ), ed. Tischendorf 1862; Codex Ephraemi rescriptus (C), ed. Tischendorf 1845: Bruchstücke von Pv., Hi., HL., Qh., Sir., Sap.; — vgl. über das Verhältnis von Hesych. zu A und das von Eus.-Pamph. zu B insbes. Cornill, Hes. 63—95; Reckendorf, ZATW. 1887, 67 f.; Corn., Einl. 53, 9; Staerk, ZATW. 1892, 141 [1]).

[1]) Einer Rezension der alexandr. Übersetzung, in welche aus den Hexapla Lesarten des Aquila, Symmachus, Theodotion übergegangen

Hauptausgaben: Biblia Complutensia 1514—17 (Lucianisch); Biblia graece Venetiis in aedibus Aldi etc. 1518 (die Aldina; ? hesychisch, Cornill 79); Vet. Test. iuxta LXX interpr. ex auctore Sixti V 1587. Diese editio Sixtina giebt den Cod. Vat. (also Eus.-Pamphilus?) wieder und ist zuletzt wiederholt 1887, ohne Varianten, aber mit reichhaltiger Einleitung [von Nestle, vgl. auch dessen Septuaginta-Studien 1886]. Vet. Test. graece cum variis lectionibus, ed. Holmes, Oxonii 1798—1806, continuavit Parsons 1810—27. Vet. Test. graece iuxta LXX interp., ed. Tischendorf, ed. Nestle 1887, mit wertvollem Supplementum, eine genaue Vergleichung von Cod. Vat. et Sin. enthaltend, das auch separat erschienen ist. Eine vortreffliche Handausgabe mit den Varianten der Hauptkodizes bietet auch Swete, The Old Test. in Greek according to the Septuagint, 2 Vol. 1887—91. — Hilfsmittel: Kircheri Concordantiae Vet. Ti. Graecae 1607 geben im Hauptteile die alphabetisch geordneten hbr. Wörter mit ihren griech. Aequivalenten; Trommii Conc. graecae vers. vulgo dictae LXX Interpr., cuius voces secundum ordinem elementorum sermonis graeci digestae recensentur etc. 1718; Wörterbuch von Biel 1779 f. und hauptsächlich Schleusner, Novus thes. philologico-crit. in LXX 1820 f.

6. Textkritische Auktorität der LXX. — a) Wenn der Charakter der LXX nach den uns überkommenen Quellen ihres Wortlautes auch nicht alle die Züge an sich trägt, welche er in jener vom hbr. Judentum entworfenen Zeichnung (oben S. 107) besitzt: so ist doch zu behaupten, dass der hellenist. Übersetzung eine vielfache Ungebundenheit gegenüber dem ursprüngl. Wortlaute des AT eigen ist. Man braucht dabei nicht einmal an das für die Geschichte des erwachenden Sprachbewusstseins ungemein lehrreiche Urteil des Enkels von Jes. Sir. zu erinnern, welcher im Vorwort zur Übertragung des Werkes seines Grossvaters aus dém Grunde eine nachsichtige Würdigung seiner Arbeit erhofft, weil das hbr. Ausgedrückte bei der Übertragung in eine andere Sprache an Be-

---

waren, folgte auch die arabische Übertragung des Buches Hiob, welche v. Baudissin 1870 herausgegeben hat: Translationis antiquae arabicae libri Jobi quae supersunt nunc primum edita; vgl. sein Urteil pag. 117. Er handelt überdies eingehend auch über die aus dem Hbr., Syr., Kopt. etc. gefertigten arabischen Übersetzungen, wenn auch zunächst nur in Bezug auf das Buch Hiob. — Vgl. noch Ryssel, Die arabische Übersetzung des Micha in der Par. und Lond. Polyglotte (ZATW. 1885, 102 ff.), der zu den zwei Resultaten kommt: „Die arabische Prophetenübersetzung ist für die Textkritik des masoretischen Bibeltextes schlechterdings nicht zu verwenden, da sie an keiner Stelle Berücksichtigung des hbr. Originals zeigt"; „die Rezension des Septuagintatextes, welche der arabische Übersetzer vor sich hatte und ins Arabische übertrug, stand dem Texte des Codex Alexandrinus besonders nahe, er zog aber daneben an verschiedenen Stellen die Peschiṭtha zu Rate: die arab. Proph.-Übersetzung ist eine der ältesten Quellen zur Feststellung des auch im Cod. Alex. vorliegenden Texttypus (S. 137 f.)".

deutung verliere, und weil auch Gesetz, Proph. und die übrigen Bücher eine nicht kleine Abweichung in ihrem eigentlichen Wortlaut, nämlich (gemäss dem Kontext) gegenüber ihrer griech. Gestalt, besässen[1]). Man kann es auch im Einzelnen beweisen. Denn Jahwe ist durch κύριος ersetzt; Jahwe ist ein Mann des Krieges Ex. 15, 3 = συντρίβων πολέμους. Bereuen Gottes Gn. 6, 6 f. = ἐνθυμεῖσθαι; falscher Transzendentalismus der jüd. Gottesauffassung: zu Gott hin Ex. 19, 3 = εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ; und sie sahen den Gott Israels 24, 10 = καὶ εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἱστήκει ὁ θεός τοῦ Ἰσραήλ; ebenso Nm. 12, 8 etc.; Ps. 8, 6 etc. Nun kann aber nicht etwa die LXX den ursprünglichen Wortlaut repräsentieren. Denn die Besonderheiten der LXX stimmen im wesentlichen mit denen des Sam. und der Targumin sowie mit dem ganzen Zug und Geist der spätern jüd. Theologie überein, welche sich bewusst war, vom Wortlaut des alten hbr. Textes abzuweichen, z. B. bei der mündlichen Ersetzung des יהוה durch adonaj, und in die Targume ihre Ideen gelegt zu haben, und z. B. Ex. 12, 40 kann nach dem Zusammenhang blos eine Angabe über die Dauer des ägyptischen Aufenthalts allein erwartet werden, wie der hbr. Text sie hat. Also kann nicht der MT das Produkt der Schriftgelehrsamkeit genannt werden, sondern ist anzuerkennen, dass die jüd. Theologie ihren Geist im Sam., Targ. und LXX ausgeprägt hat.

b) Nun darf freilich nicht vergessen werden, dass auch nicht einmal die hbr. Juden die religionsgeschichtliche Integrität des Textes bewahrt haben (§ 19, 9; 21, 1). Man muss auch bedenken, dass die eine Richtung des konservativen Interesses nicht die andern im Gefolge zu haben braucht; z. B. die Sam. haben die ältere Form der Buchstaben Israels bewahrt, aber nicht zugleich die alte Gestaltung des Textes. So könnten auch die hbr. Juden zwar die religionsgesch. Altertümlichkeit des AT festgehalten haben, aber nicht das Altertümliche in Dingen, betreffs deren ein religiöses Interesse nicht wirksam sein konnte. Indes zugegeben, dass durch die relative religionsgeschichtliche und andersartige sachliche Ursprünglichkeit des hbr. Textes nicht absolut auch dessen sprachliche Un-

[1]) Ob die dem Siracidenenkel vorliegenden griech. Versionen, z. B. die des B. Jes., „so aussah, wie jetzt", hat er freilich nicht gesagt. Darin hat Duhm, Jes. 1892, VI Recht. Aber ganz ohne Charakteristik hat jener die ihm vorliegenden griech. Versionen auch nicht gelassen: sie wichen sehr ab vom hbr. Original, und zwar ohne dass eine verschiedene Gestalt des dem Übersetzer vorliegenden Originals als Quelle der Differenz (διαφορά) angedeutet würde.

veränderthеit garantiert ist, so ist doch zunächst nicht zu übersehen, dass der Hbr. zweifellos auch in Bewahrung der sprachlichen Originalität sich zäh gezeigt hat, z. B. die Reste der alten Kasusendungen sind bewahrt worden: חַיָּתוֹ Gn. 1, 24 beim Sam. modernisiert zu חיה. Sodann kann nicht minder im einzelnen nachgewiesen werden, dass der Hbr. auch in — kurzgesagt — sprachlicher Hinsicht wesentlich das Gepräge der Unveränderthеit gegenüber der LXX an sich trägt.

Es sollen hier nicht die Beispiele wiederholt werden, durch welche im 1. Bd. m. hist.-krit. Lehrgebäudes der hebr. Spr., in der ZKWL 1887, 296 f. und ThLBl. 1890, Nr. 17 gezeigt worden ist, dass die Alexandriner das — an sich nicht tadelnswerte (vgl. Luther!) — Streben bethätigt haben, auch in Bezug auf sozusagen profane Dinge ihrem Leserkreise das AT zugänglicher zu machen, indem sie sachlich Dunkles oder wenigstens Schwieriges aufhellten oder erleichterten, Unebenheiten des Stils glätteten, sprachliche Schwierigkeiten beseitigten. Hier seien einige andere Proben: Palmzweig und Binse Jes. 9, 13 = *μέγας καὶ μικρός* (V. 14); die über den gewöhnlichen Horizont hinausgehende Versicherung des Bileam „ich sehe ihn" [schon, nämlich den Stern aus Jakob] Nm. 24, 17 ist umgesetzt in „ich werde ihm sehen lassen" (*δείξω αὐτῷ*), also ist statt Qal אֶרְאֶנּוּ das Hi. אַרְאֶנּוּ gelesen, aber gewiss gegen die Tendenz der Konsonanten, wie das parallele אֲשׁוּרֶנּוּ (ich erblicke ihn [schon]) zeigt, welches die LXX zwar 23, 9, wo es sich um ein natürliches Sehobjekt handelt, mit „ich werde ihn bemerken" wiedergegeben haben, aber hier mit „ich preise glücklich". — Das „und es geschah so" Gn. 1, 7 hat die LXX schon hinter V. 6 gesetzt. Dadurch hat die griech. Gn. diesen Worten die erwartete Stellung gegeben und Gleichheit der Beschreibung des 2. Schöpfungswerkes mit dem 4. hergestellt. Denn die auffälligere Wortstellung der hbr. Gn. muss für die originale gelten: es ist schwerer denkbar, dass die gleichmässige Stellung jener Formel geändert worden wäre, als dass die ungleichmässige sowie der Erwartung widersprechende Stellung hinterher gleichgemacht worden ist. — Das zwischen Ex. 16, 13^{b} und 14^{b} überflüssig scheinende „und aufstieg der Ausguss des Taues" haben die LXX weggelassen. — Bei Ps. 40, 7 ist statt des speziellen „Ohren hast Du mir gegraben" gesetzt worden „einen Körper hast Du mir bereitet". „Der satt werden lässt an Gut deine Wange" 103, 5 = „der füllt mit Gütern dein Begehr"; Richtiges giebt Jahwe seinem Freunde im Schlafe 127, 2 = wann er seinen Freunden Schlaf giebt[1]).

---

[1]) Aus der Geschichte der wechselnden Schätzung der LXX, seien im Anschluss an oben Nr. 2 und 4 nur noch folgende Marksteine und einige weniger bekannte Materialien ans Licht gestellt: Augustin hat in letzter Instanz den Hbr. bevorzugt, obgleich er daneben immer noch die LXX für Propheten erklären zu müssen meinte. Man lese über Jona 3, 4, wo im Hbr. 40 Tage und in LXX 3 Tage stehen (Vertauschung einer runden Zahl mit einer andern? Verwechselung von ת mit ג, was Jahn 1, 343 meinte?) die höchst interessante Ausführung De civitate Dei 18, 44! Auf solche Meinungen bezog es sich, wenn Hieronymus in der

c) Ist ferner wahrscheinlich, dass ein dem Wortlaut der LXX entsprechender hbr. Text existiert hat?

Allerdings hat man (hauptsächlich Thenius, Die B. Sam. erklärt 1864, XVIII) die LXX eine mit diplomatischer Genauigkeit gefertigte Wiedergabe des zu ihrer Zeit vorliegenden Textes genannt. Er wies darauf hin, dass hbr. Redeweisen mit Verschmähung des entsprechenden eigentümlich griechischen Ausdruckes wörtlich treu wiedergegeben seien, z. B. ethmol schilschom 1 Sm. 4, 7; 10, 11 sei nicht mit *χθὲς καὶ πρώην*, sondern mit *ἐχθὲς καὶ τρίτην* übertragen. Aber solche Genauigkeit erklärt sich vielmehr aus der Einwirkung des Ingenium der semitischen Sprache auf das Griechische, welches in den Kreisen der betreffenden Übersetzer zu Hause war. Die Existenz und Tragweite des Begriffes „Judengriechisch" ist bei der Erörterung der Frage, ob die LXX ihre Textvorlage genau wiedergeben wollten, noch nicht zu ihrem Rechte gekommen.

Vorrede zu Esra-Neh. schrieb: „Si quis LXX vobis opposuerit interpretes, quorum exemplaria varietas ipsa lacerata et inversa demonstrat, — nec potest utique verum asseri, quod diversum est —: mittite eum [so verweist den Gegner] ad Evangelia, in quibus multa ponuntur quasi de veteri testamento, quae apud LXX interpretes non habentur, velut illud „quoniam Nazaraeus vocabitur" et „ex Aegypto vocavi filium meum" et „videbunt in quem compunxerunt" [Matth. 2, 23. 15; Joh. 19, 37] multaque alia, quae latiori operi reservamus, et quaerite ab eo, ubi [ob im Hebr., oder in der LXX] scripta sint!" — Soweit nun der Hbr. in der Übersetzung des Hier. bevorzugt war, hatte er während des Mittelalters indirekt grössere Geltung, als die LXX. In der Stellung der römischen Theol. zu dieser Frage prägte sich vielfach ein doppelter Gedanke aus: zunächst dieser, dass die Quellen des Bibeltextes überhaupt unsicher seien gegenüber der kirchlichen Tradition, und sodann dieser, dass wegen der Beziehung des hbr. AT und der Vulgata die relativ weniger unsichere Quelle des Bibelinhaltes in der hbr. Gestalt des AT vorliege. Indem der erstere Gedanke überwog, gelangte Joh. Morinus dazu, dass er in den Proleg. zu seiner Ausgabe der LXX [und Vulg.] 1628 und im 1., schon 1633 erschienenen Bande seiner Exercitationes biblicae (beide Bde. 1669) die divina integritas der LXX behauptete. Auf der richtigen Bahn der Beurteilung des Wechselverhältnisses von Hbr. u. LXX, — und zwar nicht blos, weil jener zweite Gedanke seine Konsequenz zog —, finden wir aber auch römische Theol., insbes. einen andern Oratorianer, Rich. Simon (Rosenmüller 1, 123): vgl. auch Jahn 1, 376. 382 und auch Kaulen § 123 etc. — Über Luther siehe schon S. 5 und z. B. noch, wie er einerseits jenen Zusatz in Samar., LXX, Vulg. zu Gen. 4, 8 (egrediamur foras) ein Rabbinorum commentum nannte (Opera exeg. lat. 2, 3), aber auch anderseits z. B. mit der LXX und Vulg. übersetzte „ad imaginem et similitudinem nostram" Gn. 1, 26 (1, 70). — Später wechselten schärfste Verwerfung der LXX und der Versionen überhaupt (Flacius, Clavis 2, 688; Walther § 339; Buxtorf iunior, Anticritica 1653; Calov, Criticus s. b. 462 ff.) mit starken (Cappellus, Crit. s. 1650 trotz seiner Einsicht 5, 1, 4, dass der von den LXX übersetzte Text nicht der beste existierende gewesen sei) und stärksten Begünstigungen der LXX (Isaac Voss, De LXX interpretibus, Hagae 1661). Aber es wurden doch auch immer wieder Stimmen laut, welche vor beiden Extremen warnten, vgl. z. B. Albert Schultens in s. Praefatio zu Erpenii grammatica arabica 1748, CXVII etc.; Gesenius, Gesch. der hbr. Spr. u. Schrift 1815, 79; Geiger, Urschrift und Übersetzungen 1857, 13; Nöldeke, ZDMG. 1878, 588 f.; Reuss, Gesch. des AT 1890, 564.

d) Muss aber nicht ein vom jetzigen Hbr. (wesentlich) abweichender Text deshalb der LXX vorgelegen haben, weil in der Differenz vom Hbr. die LXX mit dem Sam. und Targ. etc. oftmals zusammenstimmt (so Geiger, Urschrift etc. 248)? Indes dürfte man dabei die Macht der mündlichen Tradition unterschätzen.

Dieselbe hat doch zu Wege gebracht, dass eine umfangreiche Kommentierung des AT und Detaillierung seiner gesetzlichen Partien sich lebendig durch Generationen hindurch fortpflanzte, bis sie im Targ. und Massora und Talmud schriftlich fixiert wurde. Es muss auch noch einmal (§ 24, 3) darauf hingewiesen werden, dass gerade das Nebeneinander von Gemeinsamkeit und Selbständigkeit, welches in ihrer Beziehung zum Hbr. den andern Erscheinungsformen des AT eigen ist (vgl. z. B. Ex. 12, 40 noch den Zusatz „sie und ihre Väter", auch die Lesart 435) sich am leichtesten aus dem elastischen Einflusse einer Geistesströmung erklärt. Die allgemeine Anschauung der Zeittheologie, ein noch nicht fixiertes Targum, — kein geschriebenes, wie Azaria de-Rossi meinte — kann die zureichende Quelle dessen sein, worin mit Sam. und Targ. auch die LXX gemeinsam vom Hbr. abweichen. Allerdings gerade bei der LXX wäre es am meisten möglich (§ 23, 1), dass sie aus einer vom herrschenden hbr. Texte abweichenden Gestalt des AT hervorgegangen sei. Trotzdem bleibt es wahrscheinlicher, dass die Differenzen des Hbr. und der LXX im wesentlichen erst bei der Gräzisierung des AT ins Dasein getreten sind[1]).

e) Im übrigen dürften die beiden Hauptfragen, ob die LXX im wesentlichen den ursprünglicheren Wortlaut des AT darbietet, und ob der LXX-Wortlaut die genaue Reproduktion einer Textvorlage ist, sich nicht völlig gleichmässig für das ganze AT beantworten lassen. Denn was die erstere Hauptfrage anlangt, so ist nicht zu verkennen, dass der Gedankengehalt einzelner Teile des AT in der LXX eine so wenig adäquate Form besitzt, dass über die Unursprünglichkeit derselben das Urteil kaum schwankend sein dürfte.

Oder kann man widersprechen, wenn Dillm., Jes. 1890, zu 4, 5 bemerkt: „Die LXX wimmeln im B. Jesaja von schlechten Lesarten, Auslassungen und Missverständnissen"? Ferner den Hiob lässt der alex. Über-

---

[1]) Wenn man die Eigentümlichkeit der LXX, die sich doch nach vielen Anzeichen als der Reflex einer bestimmten Geistesrichtung darstellt, auf die mechanische Wiedergabe einer postulierten Textvorlage zurückführt, so heisst dies in ähnlicher Weise an eine ad hoc geschaffene Zwischeninstanz appellieren, wie wenn die teilweise selbständige Form, in welcher alttestl. Sätze im NT auftreten, als unlebendiger Abdruck einer damals verbreiteten „Volksbibel", nämlich einer — frei — ins Aramäische übersetzten LXX, hingestellt wird von Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu 1873: Alttestl. Citate 1878, V ff. Mit Recht also scheint diese Instanz auch z. B. Gemmel (Vetere Test. qua ratione usus sit Jesus Christus etc. 1880, 3) nicht anerkannt zu haben.

setzer „auf dem Miste ausserhalb der Stadt“ sitzen (2, 8). In einem Zusatz zu 2, 9 sagt Hiobs Weib zu ihm z. B. „du selbst sitzest in Würmerfäulnis die Nacht durch unter freiem Himmel, und ich bin herumirrend und dienend von Ort zu Ort etc.“ Betreffs der Bb. Sm. sei noch erwähnt, dass die gegen Kamphausen, welcher „und sie brachten sie [die Vorhäute] vollzählig dem Könige“ 1 Sm. 18, 27 durch die LXX aus ästhetischem Grunde weggelassen sein liess, gerichtete Bemerkung Cornill's (Königsberger Stud. 1887, 26), dass dieselben LXX doch ebenda übersetzt hätten das „und er brachte ihre Vorhäute“ nicht für die Posteriorität der ersteren Worte des MT beweisend zu sein scheint. Denn der zweite Satz ist viel weniger anstössig, da eben der nicht erwähnt ist, dem die in Rede stehenden Dinge vorgelegt wurden.

Jene andere Hauptfrage lässt sich aber nicht einmal bei den Bb., deren LXX-Gestalt offenbar keine adäquate Verkörperung des Geistes ihrer Verfasser ist, mit voller Sicherheit entscheiden.

Hat doch sogar bei einem Buche, wie dem Hiobgedichte, J. D. Michaelis, Einl. 127 das Urteil gefällt: „Die Weglassung so vieler Stellen lässt sich gar aus keinem System oder Vorsatz des Übersetzers erklären, sondern scheint blos zu zeigen, dass er, vermutlich ein Ägyptischer Jude, ein sehr mangelhaftes Exemplar dieses Buches gehabt habe. Wie das zugegangen, weiss ich weiter nicht zu erklären, als dass in einem so schweren Buche, welches der Abschreiber überhaupt nicht versteht, manches unabgeschrieben bleiben kann.“ Einem andern aber kann es „scheinen“, als ob vielmehr erst bei dem jedenfalls schwierigeren Übersetzen des Gedichtes der hinreichend kräftige Anlass zur Verkürzung desselben vorgelegen haben kann. Ob ferner ein hbr. Original der alex. Form des B. Jeremia je existiert hat, dürfte auch niemals so sicher werden, wie dies, dass Ant. Scholz, als er bei Schapira in Jerusalem die hbr. Vorlage der LXX-Gestalt des B. Jer. gefunden zu haben meinte, sich getäuscht hat, vgl. bei Kautzsch und Socin, Die Ächtheit der Moab. Altert. 19—21[1]).

§ 27. Peschiṭṭâ. — 1. In derjenigen Abzweigung des aram. Sprachastes, welche die syrische genannt zu werden pflegt, ist eine Übersetzung des A. [u. N.] Test. erhalten, für welche seit dem 9. Jahrh. der Name ܦܫܝܛܬܐ vorkommt; „siehe Wiseman, Horae syr. 223 etc.“ (Nöldeke, ZDMG. 1878, 589).

Hier lassen sich einige sprachliche Vorbemerkungen zur Verständigung nicht umgehen. Auszusprechen ist Pesch. wahrscheinlich mit Doppel-t;

---

[1]) 7. Der Graecus Venetus oder die versio Veneta ist eine eigentümliche griech. Übersetzung von Pent., Pv., Ruth, Cant., Qoh., Threni, Dn., die sich auf der Markusbibliothek in Venedig gefunden hat. Die früheren Ausgaben von Villoison 1784 und von Ammon 1790 f. sind antiquiert durch die von Oskar v. Gebhardt 1875. Das Manuskript rührt nach den Schriftzügen aus dem 14. Jahrh. her, jedenfalls ist darin schon Dav. Qimchi's († ca. 1230) Wurzelbuch erwähnt. Der Vf. bildete treu den massor. Text nach, z. B. veranschaulichte er die Doppelsprachigkeit des B. Dn., indem er dessen aram. Abschnitte im dorischen Dialekt übersetzte.

denn es giebt meines Wissens keine Beispiele (auch Nöld., Syr. Gram. 1880, § 26 erwähnt keins), in denen der stärkere emphatische Laut ṭ beim Zusammentreffen mit t ebenso verklungen wäre, wie das t, wenn es mit anderem t, oder wie das schwächere d, wenn es mit t zusammenstiess. Ohne sicheren Grund hat also Buhl 186 die Aussprache mit verschlucktem ṭ als die absolut gewisse hingestellt. Unrichtig ist andererseits ferner die Schreibweise mit tth; denn das ܬ (= hbr. ת) hat das dem hbr. Dag. l. entsprechende Quschschaja, wonach es also nicht aspiriert ist. Sodann das in den Lehrbb. bemerkbare Schwanken der Transkription zwischen a und o rührt daher, dass der Vokal der Schlusssilbe in der Nestorianischen Vokalbezeichnung als das dunkle schwedische a (= hbr. Qâmes), aber in der seit ca. 700 n. Chr. bei den Jakobiten aufgekommenen Vokalisierung gemäss der damals im Westen herrschend gewordenen Aussprache (Nöld., Gr. § 9) als o erscheint. Endlich ist es zwar nicht ganz und gar ohne Anhalt in der Sprachentwickelung, wenn mit dem Artikel der modernen Sprachen die Form peschiṭta verbunden wird. Denn freilich schloss diese Form, der sog. Status emphaticus, ursprünglich den Artikel in sich, aber „sie hat diese Bedeutung zum grössten Teile eingebüsst" (Nöld. § 70. 202). Indes weil das Wort ein Adjektiv ist, bei dem der Unterschied von St. emph. und St. abs. viel regelmässiger aufrecht erhalten blieb (§ 203 f.), so ist es richtiger, hinter dem Artikel den St. abs. des Wortes zu setzen: die Peschiṭâ.

Gemeint war dieses Adjektiv zunächst als Attribut zu mappaq(e)tha (möglicherweise auch mappaqta gemäss der Regel von Nöld. § 23 E), eductio (Hbr. 11, 22), editio. Mappaq°tha peschiṭta bezeichnete — dies bleibt das Wahrscheinlichste — die bei allen Denominationen der syr. Christenheit mehr oder weniger verbreitete, daher die gewöhnliche (so auch Nestle, PRE² 15, 192; Strack). Denn die oben § 26, 4. 5 erwähnten syr. Übersetzungen haben kein solches interkonfessionelles Ansehen erlangt.

Weniger wahrscheinlich sollte es die „deutliche" (so im wesentl. Riehm 2, 524) heissen, obgleich das entsprechende פשיטא diesen Begriff besitzt (Zebachim 55ᵇ etc.) und in der jüd. Hermeneutik פְּשָׁט als Terminus technicus für einfachen Wortsinn existiert. Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass die andern Übersetzungen als undeutliche, oder vom einfachen Wortsinn abweichende galten und gelten konnten. Geiger (Verhdlg. des 1. Orient.-Kongr. S. 9) wollte Pesch. = explicata, conversa sc. Script. S. fassen; aber das zu ergänzende Substantiv ist „Ausgabe" und nicht „hl. Schrift". Auf die meisten Hindernisse stösst aber die neuerdings mehrfach angenommene Auffassung des Wortes als eines Gegensatzes zu der syro-hexaplarischen Übersetzung, sodass jene als ἔκδοσις ἁπλῆ den Ἑξαπλᾶ hätte gegenübergestellt werden sollen (Field, Nöld., Wellh., Buhl). Denn wie konnte die alte Version blos dieser einen von den jüngeren Versionen entgegengesetzt werden? Ferner war die syro-hexaplaris ja selbst eine ἁπλῆ und, wenn auch mit Kritikzeichen und manchen Randbemerkungen versehen, doch nicht einmal eine διπλῆ. Konnte sodann „ein-

fach" bedeuten „nicht aus dem sechsfachen Werke stammend"? Die alte Version konnte auch deshalb schwerlich so bestimmt, dass eine Benennung daraus geflossen wäre, als Gegenstück zur syro-hexaplaris gedacht worden sein, weil jene A. und N. T., diese aber nur das AT umfasste.

2. Auch die Mailänder Handschrift der Peschita ist photolithographiert in Translatio syra Pescitto ex codice Ambrosiano seculi fere sexti curante Ceriani 1876—83. Der Psalter ist daraus reproduziert von Nestle im Psalterium tetraglottum (hbr., syr., gr., lat.) 1885. Andere Teile des AT sind, mit sorgfältiger Punktation versehen, gedruckt in Nestle, Syr. Gram. mit Chrestomathie, 2. Aufl. 1888. — Darüber, wie aus den vorhandenen Quellen der ursprüngliche Wortlaut der Pesch. zu erschliessen ist, hat grundlegend gehandelt Rahlfs, Beiträge zur Textkritik der Peschita, ZATW. 1889, 161—210. — Die jetzt zur Verfügung stehenden Ausgaben dieser Übersetzung sind hauptsächlich: der Text in der Pariser und der Londoner Polyglotte; besser aber ist der in Vetus Test. syriace, ed. Lee, Lond. 1823, „eine durchaus brauchbare und selbst für die textkritische Verwertung [der Peschita] im grossen und ganzen genügende Ausgabe" (Cornill, Hes. 140). Die bei Lee fehlenden Apokryphen sind ergänzt von de Lagarde in Libri Vis. Ti. apocryphi syriace 1861. Vokalisiert ist das von der amerikanischen Mission am Urmia-See 1852 herausgegebene AT, „welches in einer Kolumne den alt-, in der andern den neusyrischen Text giebt" (Nöldeke, Gram. der neusyrischen Spr. 1868, X).

3. Das Alter der Pesch. lässt sich nicht genau bestimmen. Es ist aber wahrscheinlich, dass, nachdem unter wesentlich nur syrisch redender Bevölkerung „um 170 das Christentum in Edessa Wurzel geschlagen hatte" (Zahn, Gesch. des neutestl. Kanon 1, 1, 370), das NT in die Sprache dieser Gemeinden übertragen wurde. Auf ein Moment aus der Kirchenverfassungsgeschichte hat im Anschluss an LCB 1864, 9 Riehm 2, 524 hingewiesen, nämlich dass AG 20, 17 diejenigen qaschîsche (Presbyter) genannt sind, die V. 28 episqopc heissen, und dass dieser Sprachgebrauch mit Iren., Klem. Al. und Hippolyt aufgehört habe. Bei der Herstellung der Pesch. des NT ist nun die Pesch. des AT schon vorhanden gewesen. Denn die Pesch. des AT ist in nicht wenigen Zitaten des NT verwendet: Matth. 12, 19 f. etc. Is. Prager, De Vis. Ti. versione syriaca quam vocant Peschittho 1875 zählt S. 69 f. ca. 40 Stellen auf. Wie lange aber vor der Pesch. des NT die des AT existiert hat, hängt von der Beantwortung der Frage ab, von welcher Religionspartei die Pesch. des AT ausgegangen ist.

4. Beziehung der Pesch. des AT zur Judenschaft und zur Christenheit. Dagegen, dass jüdischer Ursprung anzunehmen ist, spricht nicht dies, dass eine syr. Bibelübersetzung der Juden nicht

ausdrücklich im jüd. Schrifttume erwähnt wird, oder dass zuerst die Chron. in der Pesch. gefehlt hat. Auch die Stellung der Pesch. zu den Anthropomorphismen ist nicht durchgängig anders, als in den sicher von jüd. Theologie beeinflussten Übersetzungen. Mehrere Momente sind aber vorhanden, welche zur Annahme jüd. Ursprungs geneigt machen müssen: es ist natürlich, dass die um die Zeit von Chr. Geb. zahlreich in Syrien und Mesopotamien wohnenden Juden auch sich ein AT in ihrem speziellen Dialekt schufen; thatsächlich haben die Juden Syriens ein Targum zu Chron. und Pv. besessen; mit Nachdruck sind Sätze der jüd. Gesetzesausbildung (Halakha) in der Pesch. betont, und es finden sich in ihr Perikopenüberschriften, die mit talmudischen stimmen, sowie die jüd. Trennung des Gottesnamens von benachbarten Wörtern; endlich fällt auch die Übereinstimmung alttestl. Stellen mit neutestl. Zitaten ins Gewicht. — Diese Argumente scheinen nicht durch diejenigen aufgewogen werden zu können, die den christlichen Ausgangspunkt der Pesch. des AT anzuzeigen scheinen: nämlich diese Pesch. ist von den syr. Christen als ihre Übersetzung anerkannt worden, und in ihr finden sich zweifellos christliche Elemente. Denn während die Anzeichen jüdischen Gebrauches der Pesch. nicht aus nachheriger Umgestaltung derselben abgeleitet werden können, so ist dies doch betreffs der christl. Bestandteile möglich, weil die Pesch., wenn sie auch nicht von der Christenheit ausgegangen ist, so doch von ihr später verwendet wurde. — Vielleicht wird aber der Sachlage am meisten die Annahme gerecht, dass nur viele Teile des AT bei den Juden der syr.-mesopotamischen Gegenden in ihrem speziellen Dialekt vorhanden waren, als das Christentum in diesen Strichen die herrschende Religion wurde, und dass nun jene Texte der einheimischen Judengemeinden von Judenchristen zur Herstellung eines ganzen syr. AT als Vorarbeiten benützt wurden.

Zur Einzelbegründung weise ich auf folgendes hin. Das AT der syr. Juden kann in den allgemeinen Ausdrücken „Targum“ und „aramäisch“ mit inbegriffen sein. Ich mache hier auf den Nachweis von Nöld., ZDMG. 1868, 526, Anm. 1 aufmerksam. Um den ersten Einwand gegen jüd. Ursprung zu entkräften, braucht man also gar nicht daran zu erinnern, dass nach aller Wahrscheinlichkeit das Targ. zu Hiob ἡ Συριακὴ βίβλος genannt ist in dem Zusatz der LXX zu Hi. 42, 17. — Das Weglassen der Chron. wird am richtigsten aus der selbständigen Stellung abgeleitet, welche von den syr. Christen auch sonst zum Umfange des Kanon eingenommen worden ist. — In der Transzendentalisierung Gottes geht die Pesch. vielfach mit den Targumen parallel, vgl. Prager 22; Cornill, Hes. 155; Ginsburger, JPT. 1891, 440; obgleich „in der Beseitigung

des Anthropomorphischen die Pesch. nicht so peinlich ist, wie das Targ., wenigstens nicht innerhalb der 12 kl. Proph." (Sebök, die syr. Übersetzung der 12 kl. Proph. 1887, 2). — Über die zahlreiche Judenschaft Mesopotamiens seit den Zeiten der Seleuziden vgl. Jos., Antt. 18, 9, 1; 20, 2, 1 etc. — „Im westlichen Mesopotamien war der einheimische Dialekt schon länger als Schriftsprache gebraucht und sogar schulmässig geregelt (das zeigt die Festigkeit der Formen und der Orthographie), noch ehe das Christentum hier mächtig ward im 2. Jahrh.", Nöld., Die semit. Sprachen 1887, 35. Ein Hauptkennzeichen dieses Dialekts, das Präfix n bei der 3. sg. Impf., findet sich nun auch im Targ. zu Pv. Es ist also für Bewohner dieser Gegenden ohne Zweifel gemacht, und es ist schwer zu denken, dass Juden eine christl. Übersetzung der Pv. sollten als Unterlage benützt haben, als sie die Pv. für jüd. Leser syrisch machen wollten. Auch Baumgartner, Proverbes 268 hat mir dies nicht plausibel gemacht. — Die jüd. Speisegebote sind zum verstärkten Ausdruck gebracht etc. (Prager 21); über Perikopenüberschriften vgl. bei ihm 42 f.; Abtrennung Gottes etc., indem pesûqa (Einschnitt, Aufhören) dahinter gesetzt ist Ps. 68, 18 etc. (S. 48)[1]).

Dass christliche Übersetzer der hl. Schrift mit dem AT begonnen, oder dass die in neutestl. Zitaten gebrauchte Formulierung bei der nachfolgenden Übertragung des AT an den betreffenden Stellen eingetragen worden wäre, ist nicht gleich wahrscheinlich. — Die Pesch. ist von Ephräm († 378 oder 79) genannt mappaq^{e}than „unsere Ausgabe", und dieses Pron. poss. der 1. plur. lässt sich nicht mit Prager 4 auf den Schriftsteller einschränken; aber es beweist auch nicht, dass die Pesch. von der Religionspartei des Ephräm ausgegangen ist. — Unter den christl. Ele-

---

[1]) Auf einen Zusammenhang mit den das Westaramäische, wenn auch nicht vollkommen rein (§ 25, 3, b) repräsentierenden Targumen der Juden weist allerdings nur unsicher, oder sogar schwerlich der mehrmalige Gebrauch des Akkusativzeichens jâth hin, der in der Peschita beobachtet wird: Gn. 1, 1; Cant. 3, 5; 8, 5; Qoh. 2, 3; 3, 17 (2 mal); 4, 9; 9, 1; ? etc. (Nöldeke, Syr. Gram. § 287 bemerkt: „Das alte Objektzeichen jâth findet sich im syr. AT, wenn ich recht zähle, noch zwölfmal". Er hat aber leider keine Stellen angegeben.) Denn dieses jath könnte ja selbst dann nicht als ein blos äusserlich aus westaramäischen Targumen in eine für Ostaramäer gefertigte Übersetzung herübergenommenes Element gelten, wenn sich gar nicht ausserhalb dieser Übersetzung Spuren vom Gebrauch jenes jath im Ostaramäischen zeigten. Aber es giebt solche Spuren; vgl. bei Nöldeke a. a. O. — Am wenigsten kann ein Einfluss des „geschriebenen" Onqelos-Targum auf die Peschita nachgewiesen werden. Auch die Fälle, welche nach Schönfelder (Onkelos und Peschittho 1869) noch A. Berliner (Onkelos 1884, 2, 127) als am meisten beweisend ansah, können jene Annahme nicht hinreichend stützen, nämlich z. B. Gen. 49, 10: man dedîleh hî = der, dessen es ist. Denn dies ist ja nur die Übertragung der weitverbreiteten Lesart שלו, schelloh, und auch z. B. Aquila und Symm. haben ein entsprechendes ᾧ ἀπόκειται. Soll also jene in der Peschita gebotene Übertragung von Gen. 49, 10 nur aus den Worten des Onqelos meschîcha dedîleh hî malekhûtha erklärlich sein? Da sieht mir eher letzteres so aus, wie wenn zur Beleuchtung der älteren, wie oben angedeutet, weithin verbreiteten Interpretation am Anfang und Ende derselben ein erklärender Zusatz gemacht worden sei.

menten der Pesch. ragt hervor, dass Jes. 7, 14 עלמה übersetzt ist mit bethulta, also die Jungfrau, während an den übrigen Stellen dafür ʾalimta (mannbares Mädchen etc.) steht; vgl. dazu oben S. 107 f.; weniger deutlich ist die Wiedergabe des אל Jes. 9, 5 durch alâhâ (Gott) u. a. Aber obgleich auch Sebök 3 wieder meinte, dass man solche Bestandteile nicht als spätere Glosseme betrachten könne, so ist dies doch um so leichter möglich, als in Psalmenüberschriften ein jüd. Element und ein christl. mehrmals unvermittelt nebeneinander steht, und also das christl. als das später hinzugefügte erscheinen muss (Prager 49 ff.). Dagegen lässt sich nicht einwenden, dass in der Chron. bei I, 5, 2 steht „aus Juda wird hervorgehen der König Messias", dass also die Christen nicht das wirklich von den Juden Übernommene christianisiert hätten; denn im alttestl. Stadium der Gottesreichsgeschichte war der Messias ein zukünftiger auch für die Christen, abgesehen davon, dass dieser Targ. zur Chronik nicht allgemein als kanonisch anerkannt wurde.

5. Die Pesch. des AT ist durch mehrere hergestellt. Dies geht schon daraus hervor, dass sie in der Behandlung der Anthropomorphismen nicht ganz einheitlich ist. Weiter vgl. z. B. Prager 12 f., aber auch 29, und schon Ephräm sagte: „sie, welche ins Syrische übersetzt haben", hânûn dephaschscheqû etc. (bei v. Lengerke, Commentatio critica de Ephraemo Syro S. S. interprete 1828, 24). Dass bei der Herstellung der Pesch. aber auch die LXX benützt worden sei, wird sich nicht beweisen lassen. Denn zunächst kann ein Teil dessen, worin beide übereinstimmen, wenn auch nicht auf gemeinsamer Textvorlage, so doch auf gemeinsamer Tradition beruhen (Sebök 6 f.).

Ich erinnere ferner an v. Lengerke's Satz a. a. O. p. 12: Illud te esse admonitum volo, mihi unamquamque sententiam, quae Versionis simplicis interpretem aliam quandam, quaecunque sit, Versionem ad manum habuisse fingit, quantum maxime displicere. Lässt sich weiterhin auch nicht dies sagen, dass, wenn schon zur Zeit der Entstehung der Pesch. die LXX in Syrien beliebt gewesen wäre, die Pesch. überhaupt nicht nach dem hbr. Texte, sondern nach der LXX gefertigt worden sein würde: so ist doch ohne Zweifel, nachdem die Pesch. vorhanden war, die Schätzung der LXX — mit der steigenden Kenntnis des Griechischen, die Ephräm nicht besass (vgl. v. Leng. 5 f.) — so gewachsen, dass die Pesch. zurücktrat, und neue Übersetzungen aus dem Griech. ins Syr. unternommen wurden. Bei dieser Sachlage ist eine nachfolgende Anpassung der Pesch. an die LXX doch sehr wahrscheinlich. Solche Änderungen können auch allgemeine Verbreitung gefunden haben; denn die von Theodor aus Mopsuhestia herrührende Beseitigung der alten Psalmenüberschriften (Bäthgen, ZATW. 1885, 66) ist auch in die Bibelhandschriften, sogar die der Monophysiten, eingedrungen. Wird dadurch nicht das Bedenken Nöldekes (ZDMG. 1878, 589), dass eine erst durch Jakob von

Edessa († 708) vorgenommene Revision nicht zu allen Parteien Syriens hätte dringen können, hinreichend gehoben?

6. Die Stellung der Pesch. zu ihrer betreffenden Textvorlage ist eine so freie, dass die Bedeutung dieser Übersetzung für die Rekonstruktion des ihr zu Grunde liegenden Textes von den meisten als eine sehr geringe bezeichnet worden ist (Cornill, Hes. 156; Buhl 192). Sebök allerdings meint (S. 9), eine hbr. Vorlage der Pesch. erschliessen zu können.

§ 28. Die Vulgata. — 1. Den im Laufe der Zeit vielfach alterierten Text jener Vetus Latina (§ 26, 3) zu berichtigen, unternahm 382 Hieronymus (§ 12, 1, b). Nach der Revision des NT verbesserte er 383 den Psalter: psalterium romanum, weil in die römische Liturgie aufgenommen; noch jetzt im Officium der Peterskirche gebraucht (Kaulen § 148). — 2. Nachdem er die Hexapla kennen gelernt (§ 26, 4), bearbeitete er nach ihnen abermals den Psalter: psalterium gallicanum, weil zunächst in Frankreich gebraucht, später wurde dies und ist bis jetzt der im röm. Brevier und in der lat. Kirchenbibel abgedruckte Text. Die nach den Hexapla weiter von Hier. unternommenen Bearbeitungen der Pv., Hi., HL., Qh., Chr. sind ausser Hi. verloren gegangen (herausg. von de Lag., Mitteilungen 2 [1887], 189 ff.). — 3. Um 390 begann er den hebräischen Text zu übersetzen. Weil er mit den Bb. Sam. und Kn. anfing, schickte er ihnen die Hauptvorrede (Prologus galeatus) voraus. Im Jahre 405 war er fertig. Diese Übersetzung wurde zuerst durch Rufin († 410) wegen ihrer Abweichungen von der LXX als ketzerisch verklagt und auch von Augustin zuerst für unnötig und praktisch bedenklich gehalten: — weil Hier. als hedera (Epheu) die in der Itala als cucurbita (Kürbis) aufgefasste Rizinusstaude von Jon. 4, 6 bezeichnet hatte, war „tumultus in plebe“ entstanden (Aug. an Hier., ep. 88). Aber dann wurde sie z. B. durch Vincentius Lerinensis um 450 in seinem wichtigen Commonitorium verwendet (Häv. 1, 2, 104) und weiterhin in ihrem Ansehen insbes. durch Gregor d. Gr., der bei seinen Moralia in Jobum die alte und die neue Übersetzung benützte, gefördert, bis sie schliesslich seit dem 13. Jahrh. versio vulgata genannt wurde.

4. Als auch in diese Übersetzung sich Fehler eingeschlichen hatten, veranlasste Karl d. Gr. eine Korrektur. Über Vulgatarevisionen durch Alkuin und, nach entgegengesetzten Gesichtspunkten, gleichzeitig durch Theodulf in Orleans, durch den 2. Abt von Citeaux (Handschrift noch in Dijon), durch Lanfrank († 1089) und zu Hirschau vgl. Nestle, Theol. Stud. aus Würt. 1889, 305 ff. Gedruckt wurde die Vulg. zuerst 1450 zu Mainz.

Als das Tridentinum am 8. April 1546 die Vulg. für die authentische Form der Bibel erklärt hatte, liess Sixtus V. eine Biblia Sacra vulgatae editionis 1590 herausgeben. Aber der Jesuit Bellarmin griff nach Sixtus V. Tod (27. Aug. 1590) diese editio Sixtina wegen ihrer Fehler an und erwirkte von Gregor XIV. und dann von Clemens VIII. den Befehl, dass die Sixtina zu unterdrücken sei. So erschien als die eigentliche authentische Bibelausgabe der päpstl. Kirche die Biblia Sacra vulgatae editionis Sixti V. Pont. M. iussu recognita et edita 1592; vgl. James, Bellum papale etc., Lond. 1600. Später fügte man im Titel hinter et hinzu „Clementis VIII. auctoritate". Die treueste Reproduktion gab Vercellone 1861, oftmals wiederholt, auch Paris bei Lethellieux 1891.

5. Materialien zur Verbesserung der Vulgata lieferte derselbe Vercellone in Variae lectiones Vulgatae Lat. Bibl. editionis, tom. I u. II (1860—64); blos die Geschichtsbücher betreffend. Es ist aber weiter zurückzugehen. De Lagarde edierte das Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi 1874. Eine Hamburger Handschrift davon besprach Bäthgen, ZATW. 1881, 105 ff. Ferner der Codex Amiatinus, jetzt in der Bibliotheca Laurentiana zu Florenz, ist unvollkommen herausgegeben von Heyse u. Tischendorf: Biblia S. lat. Vis. Ti. Hieronymo interprete 1873. Der Amiatinus ist überdies nach (dem Original oder einer Kopie von) Kassiodors Codex grandior auf Befehl des Abtes Ceolfrid vom nordhumbrischen Kloster Weremouth-Yarrow geschrieben und 716 in der Bibliothek der Vatikanischen Basilica niedergelegt worden, wie es gefunden hat de Rossi 1887; vgl. Ranke, ThLZtg. 1887, 116. 276; White, Studia Bibl. et Eccles. Oxford. 2 (1890), 273 ff. „Die beiden Weisheiten der Handschr. von Amiata" edierte de Lag., Mitteilungen 1 (1884), 241 ff. Vgl. weiter Pet. Corssen (JPTh. 1891, 611 ff.), der eine vollständige Ausgabe vorbereitet.

6. Auktorität der Vulgata. Über die Tragweite des Beschlusses zu Trient vom 8. April 1546 traten verschiedene Auffassungen in der päpstl. Kirche selbst hervor, vgl. über Rich. Simon u. Du Pin bei Rosenmüller, 1, 101; dann insbes. Jahn 1, 220 ff. mit Kaulen § 157. 183 f. — Calov, Criticus Sacer 269—461: De versionis vulgatae auctoritate minime authentica. — Der textkritische Wert der Vulgata hängt von den Übersetzungsgrundsätzen des Hieron. ab. Er wollte non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu: harmonisierte, wenn im Hbr. die Person rasch wechselte (Hes. 6, 5 etc.; Jes. 42, 20 etc.); setzte für das Substantiv oft das entsprechende Pronomen (Ex. 2, 1. 2 etc.); zog breite Darstellungen zusammen (Lv. 5, 23 f. etc.); suchte aber auch durch Einschübe den Text zu verdeutlichen Jes. 55, 9 etc. (Nowack, Die Bedeutung des Hier. für die alttestl. Textkritik 1875, 18 ff.). Nowack urteilte auch (S. 21 f.) richtig, dass sogar bei Übereinstimmung des Hier. mit mehreren Versionen es „nicht über jeden Zweifel erhaben" sei, ob dem Hier. ein vom MT abweichender Wortlaut vorgelegen habe. Er beweist dies aus Gn. 4, 26, wo die Übersetzung „iste (coepit)" vom οὗτος (ἤλπισε) der LXX (It., Jub.) unterstützt wird und doch auf kein יָחֵל (zè) zurückschliessen lässt, weil Hier. (Quaestiones in Gn. bei Enos) sagt: tunc [יחל] initium fuit etc. Trotzdem meinte Nowack weiterhin (S. 38—40) angesichts der von ihm vorgelegten häufigen Abweichungen des Hieron. vom

MT für das Wahrscheinlichste dies halten zu müssen. Hieron. habe, wo er solche Differenzen vom MT mit seinen griech. Vorgängern teile, oder wo er sie zugleich mit dem ihm unbekannten Targum oder Pesch. besitze, ja auch, wo er sie allein vertrete, meistens einen hbr. Text vor sich gehabt, der vom MT verschieden gewesen sei. Da scheint mir doch folgendes bedacht werden zu sollen. Es ist eine Frage für sich, inwieweit den von Hieron. benützten griech. Versionen einst ein hbr. Text entsprochen hat (§ 26, 6); die Zusammenstimmung des Hieron. mit diesen Versionen verändert nicht die Wage zu Gunsten der Bejahung jener Frage. Ferner aus dem Zusammentreffen des Hieron. z. B. mit dem Targum[1]) ergiebt sich nicht, dass Hier. einen dem Targum entsprechenden hbr. Text besessen hat. Denn die jüd. Lehrer (§ 12, 1, b) und Helfer[2]) waren mit dem — ungeschriebenen oder geschriebenen — Targum bekannt und mit diesem hing auch die altsyr. Version zusammen. Endlich die ganz selbständigen Elemente der hieronymianischen Interpretation können, wenn sie auch bei der Erforschung des ursprünglichen Wortes mit abzuwägen und zum Teil, wie das לֹא Lev. 25, 30, wohl zweifellos sind, doch an andern Stellen auf die Übersetzungsgewohnheiten des Hier., oder — was auch Nowack selbst (S. 39) als Möglichkeit berührt — auf Gesichtsfehler des Hier. zurückgehen. Z. B. Gn. 49, 10 übersetzte er „qui mittendus est", aber, sagte schon Jahn 1, 508, in seiner Handschrift stand gewiss nicht שׁלח, sondern שׁלה, nur hat Hier. das ח aus Irrtum des Gesichts für ה gehalten, was bei der insbesondere früher vorhandenen Ähnlichkeit dieser Buchstaben (§ 6, 3; 19, 2; 24, 3) um so leichter war, als Hier. manche Bücher überaus rasch übersetzt hat (z. B. Praef. in Prov., Eccles., Cant.: tridui opus nomini vestro consecravi), ferner über die Schwäche seiner Augen und die Kleinheit der hbr. Buchstaben klagt, ihm auch sonst שׁלה und שׁלח und שׁאלה ineinander flossen (Interpretatio nominum etc.: „Sela, ut eius, vel dimissio eius, aut petitio"), und betreffs des konsonantischen Wertes ה und ח in der ihm vorgetragenen Aussprache (Siegfried, ZATW. 1884, 70) sehr oft identisch waren, d. h. gleich Null[3]).

---

[1]) Z. B. setzte Hieron. Gn. 7, 9 Dominus = Jahwe, wie Samar. und Targum, gegenüber Elohim des MT und ὁ θεός der LXX.

[2]) Hier. zu Jes. 21, 12 ff.: Propter similitudinem literae, ex eo quod Daleth et Res non multum inter se discrepent, quidam Hebraeorum pro Duma Romam legunt.

[3]) 7. Die Vulgata wurde nach Vergleichung des Grundtextes verbessert durch Lucas und Andreas Osiander 1522 f. etc. (Walther § 434), auch in der vielbesprochenen lat. Wittenberger Bibel, die 1528 erschien und durch Walch in Luthers Werke aufgenommen wurde (XIV, II, 1 ff.), vgl. darüber Grundt, Luthers Verhältnis zur Vulgata (ZKWL. 1889, S. 3 f.). Aus dem Grundtexte gearbeitet und sehr wörtlich ist die lat. Übersetzung des Santes Pagninus 1528 u. ö. Ein anderer Hebraist, Seb. Münster, fügte seinem hbr. AT eine treue lat. Übersetzung bei 1534 f. u. ö. Eleganteres Latein gab Castellio 1551. Tremellio (vgl. Immanuel Trem., von Becker, 1891, 38) und sein Schwiegersohn du Jon (Junius) übertrugen sehr getreu aus dem Urtext 1571—79. Erwähnt sei noch Seb. Schmidt, tüchtiger Exeget zu Strassburg, mit seiner sehr guten lat. Version, Argentorati 1696 f.

§ 29. Deutsche Übersetzungen. — 1. Als seit dem 8. Jahrh. auf dem Gebiete des Althochdeutschen eine Literatur zu entstehen begann, wurden auch zahlreiche deutsche Glossen zum Vulgatatext gefügt, vgl. Rud. Raumer, die Einwirkung des Christentums auf die althochd. Sprache 1845, 81 ff. Auch wurden z. B. die Ps. übersetzt durch Notker Labeo in St. Gallen († 1022). Eine vollständige deutsche Bibel existierte, wenn nicht schon 1380 (Vatke 188), so doch Anfang des 15. Jahrh. Das Hauptwerk darüber schrieb Wilh. Walther, Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters 1889—92; vgl. S. 7. „Von Bibeldrucken lagen am Ende des Mittelalters vierzehn in hochdeutscher und fünf in niederdeutscher Sprache vor.“ Die, welche Mathesius in seiner Jugend benützte, war „dunckel und finster etc.“ (13. Predigt über Luthers Leben). — 2. Luther übersetzte 1517 die 7 Busspsalmen und bis 1521 z. B. den Dekalog und das Magnificat d. h. 1 Sm. 2, 1—10 mit dem Gebete des Salomo 1 Kn. 3, 6 ff. Die 1. Gesamtausgabe erschien 1534. Er übersetzte aus dem Hbr. (über s. Handexemplar § 13, 2, a), benützte aber auch die LXX, Vulg., Pagninus, Münster (§ 28, 7). Die letzte Ausgabe von Luthers Hand erschien1545, und diese ist durch Bindseil und Niemeyer 1845—55 reproduziert worden.

Auf diesem Gebiete sind teils erst in neuerer Zeit und teils schon längst drei Hauptfragen aufgeworfen worden. a) War die deutsche Bibel des Mittelalters die der Waldenser? Als im Prämonstratenserkloster zu Tepl bei Marienbad in Böhmen eine deutsche, überdies minutiöse Handschrift des NT entdeckt und 1884 gedruckt worden war, wurde die Frage bejaht von L. Keller (Die Ref. u. d. ält. Reformparteien 1885) etc. u. a. Wichtig wurde, dass zu Freiberg im Erzgebirge ein dem Cod. Teplensis sehr nahe stehendes NT gefunden wurde, das 1414 im Besitze des katholischen Pfarrers zu Speessbach war, vgl. Rachel, Die Freib. Bibelhandschr. 1886. Das Gründlichste über diese Frage giebt Wilh. Walther a. a. O., vgl. s. Zusammenfassungen: „Wir haben nur das Ergebnis gewonnen, dass dieselbe Bibelübersetzung von Waldensern und Katholiken gebraucht worden ist (198).“ „Auch die Vergleichung dieser deutschen Bibel mit der romanischen waldens. Bibel ist ergebnislos“ (202). „Auch gehen diese deutsche Bibel und eine böhmische ohne Berührung neben einander her“ (204). „Also der Ursprung unserer deutschen Bibelübersetzung bleibt in Dunkel gehüllt. Die viel verhandelte Hypothese, welche waldensischen Ursprung behauptet, spricht wohl eine Möglichkeit aus, doch nur eine solche, für welche nicht einmal Wahrscheinlichkeit nachgewiesen werden kann“ (204). — b) Genetische Beziehung der vorluth. und luth. Übersetzung. Krafft hat in seiner Festschrift zum Lutherjubiläum (Bonn 1883) geäussert, dass Ls. Übersetzung auf den ältern deutschen Überss. beruhe. Die These wurde von den Päpstlichen bis dahin ausgebildet, dass Wedewer (Joh. Dietenberger 1888, 174 f.) die Übers. Ls. aus tüchtiger und doch

verschwiegener Benützung des kath. deutschen Textes herleitete. Aber Walther im genannten Werke und in „Luthers Übers. kein Plagiat" 1891 hat nachgewiesen, dass nicht einmal die Behauptung Kraffts zu Recht besteht. — c) Die Unvollkommenheit seiner Übersetzung hat L. selbst nicht verkannt, wie er denn auch bis zuletzt daran gebessert hat, z. B. Gn. 4, 1 früher „ich habe gekrieget den Mann des HErrn", aber später „ich habe den Mann, den HErrn"; auch Flacius (Clavis 2, 681 s.) sagte nur, dass inter versiones facile Germanica excellit; auch Mich. Walther, Officina § 449 ss. wollte z. B. Ps. 118, 26 „Schmücket das Fest mit Meyen etc." nur als — berechtigte — Anpassung des Originals an die neutestl. Festfeier verteidigen (§ 454: Lutherus versionem suam attemperavit ad morem ecclesiarum nostrarum, quibus, abrogato quippe pridem cultu Levitico, ornamenta betularum [Birken] in festo aestivali magis nota [!] sunt, quam densationes sacrificiorum). Calov vergalt nur den Päpstlichen ihre Schmähung der Lutherbibel (p. 269—461!), von der letzteren sprach er nicht. Aber Sixtus Amama, der in seinem Antibarbarbus 1656 auf gleich grossartige Weise die Vulgata bekämpft hat (p. 38—119), fragt doch auch (p. 152), cur a Beati Lutheri versione ne latum [quidem] unguem velint discedi[1]).

§ 30. Ergebnisse der Textgeschichte und Normen der Textkritik. — 1. Auch die von der jüd. Textüberlieferung (§ 3—13) dargebotene Gestalt des AT trägt neben den Beweisen ihrer wesentlichen Integrität (§ 15) auch die Spuren ihrer menschlichen Vererbung an sich (§ 16—21). — Darüber, dass durch dieselben nicht die Auktorität des AT als der zuverlässigen Quelle der israelitischen Religion vernichtet wird, vgl. schon die jüdischen Polemiker (ZDMG. 1888, 599), dann de-Rossi, Proleg. § 2 f.; m. Ausführung ZKWL. 1887, 273 ff. gegenüber Kaulen § 182 ff. — 2. Sodann bleibt die hbr. Gestalt des AT der Text desselben. Denn in ihr sind zweifellos wenigstens die Konsonanten vor dem grössten Teile der Veränderungen beschützt worden, welche als Reflexe der

[1]) 4. Über neuere deutsche Übersetzungen: Aus einem zur Theosophie neigenden Kreise von Christen in der Wetterau ging die Berle(n)burger Bibel 1726—42 hervor. Dagegen im Sinne der vulgärsten Aufklärung war die Wertheimische durch J. Lorenz Schmidt gearbeitet, von welcher nur die 5 Bb. Moses herauskamen, Wertheim [in Baden] 1735 (bei Herder, Die älteste Urkunde etc. 2, 120: „die elende Windheimische Übers.". Die Ergebnisse der neueren Schriftforschung sind niedergelegt in De Wettes Bibelübersetzung, 4. Aufl. 1858; Übers. in Bunsens Bibelwerk 1858—69; Parallelbibel (Luthertext von 1545 und eine genaue Übertragung des Originals) 1888; die h. Schr. AT übersetzt von Kautzsch u. A. 1890 ff.; — in der röm. Kirche: Leander van Ess, Sulzbach, 2 Bde 1822. 36; die von Allioli seit 1830 „vermutlich jetzt für die längste Zeit" (Kaulen § 179). — Jüdische: die von Arnheim, Fürst und Sachs, redigiert von Zunz 1855; Zunz, die 24 Bb. d. hl. Schr. 1866; die von Philippson: Urtext, Übers. u. Erklärung, 3. Aufl. 1862; „Die h. Schrift in Hbr. u. Übers. mit Zugrundelegung des Philippsonschen Werkes, revidiert v. Phil. Landau" 1889.

nachprophetischen Geistesentwicklung der Juden in die andern Erscheinungsformen des AT eingedrungen sind. Ferner ist, obgleich die jüd. Schreiberregeln und die Massora nur eine unvollkommene Herrschaft ausgeübt haben (§ 9 u. 12), die hbr. Gestalt des AT weniger durch die mehr unwillkürlichen Änderungen betroffen worden, als der Sam. und die Versionen (§ 22—29). Noch mehr als betreffs des MT gilt betreffs ihrer der Satz, den Augustin (De doctrina christiana 2, 14) auch zuerst in Bezug auf sie gesagt hat: „Codicibus emendandis primitus debet invigilare sollertia eorum, qui scripturas divinas nosse desiderant“ [1]).

3. Zu der schon dadurch vorgezeichneten Direktive der Textkritik gesellt sich aus der Betrachtung der Textgeschichte noch die andere Norm, dass der weniger glatte Verlauf des Wortzusammenhanges und die weniger an der Oberfläche liegenden inhaltlichen Elemente desselben im allgemeinen als das Ursprünglichere zu beurteilen sind. Denn es sind beim Sam. (§ 24, 2), bei den Targumen (§ 25, 4), bei LXX (§ 26, 6) etc. Belege dafür gegeben worden, dass in diesen Erscheinungsformen des AT nicht selten der Zusammenhang von Satzteilen und Sätzen enger geknüpft, scheinbar fehlende Textelemente ergänzt, und dem gewöhnlichen Verständnisse entsprechende Aussagen dargeboten worden sind.

Ich gebe hier noch eine Probe von jeder dieser drei Klassen von Textalteration. Die Asyndese in בצלמנו כדמותנו Gn. 1, 26, die wahrscheinlich nach כפעם בפעם (wie beim einen Male so beim andern Male Nm. 24, 1 etc.; 6 mal) übersetzt werden sollte „wie in unserm Bilde so gemäss unserer Ähnlichkeit“ ist beseitigt worden durch die Syndese beim Sam. (evṣalamanu ukademutanu) und bei den LXX. Ferner Gn. 1, 14 ist als primärer Zweck der Lichtträger angegeben „zu scheiden den hellen und den dunklen Teil des 24stündigen Tages“. Da schien das Lichtspenden zu fehlen, und deshalb ist vorangestellt „zu leuchten auf der Erde“ bei Sam. und LXX. Dann Jes. 26, 19 sagte der Prophet nach dem Hbr. „leben werden deine Toten“, aber dieser spezielle Gedanke ist bei den LXX verallgemeinert zu „die Toten“. — In so weit wird durch die Textgeschichte der alte Grundsatz gestützt, dass die schwerere Lesart der leichteren vorzuziehen sei, welchen noch z. B. Bauer, Critica sacra 1795 im allgemeinen vertreten, aber richtig blos relativ Schrader § 144;

---

[1]) Dort liest man (c. 12—14) über diesen Punkt noch mehr Beherzigenswertes. — Wie wichtig auch schon darnach, abgesehen vom Sprachbeweis der Literarkritik, das Studium des hbr. AT ist, drängt sich jedem von selbst auf, ist aber auch schon oft auseinandergesetzt worden, vgl. z. B. des Flacius beredte Worte (Clavis 2, 677 ss.) in seiner Adhortatio ad studium linguae hebraeae; ferner § 1 m. Hist.-krit. Lehrgeb. und jetzt Baumgartner, De l'enseignement de l'hébreu chez les protestants 1889.

Ryssel, Textgestalt etc. des Micha 1887, 3 f. 8 etc. und ThLBl. 1889, 250 f.; Conrady, TSK. 1889, 730; Holtzmann, Einl. (1892) 73 gebilligt haben. Denn wenn dieser Grundsatz zum Schutze offenbarer Schreibversehen, sprachwidriger Bildungen etc. dienen soll, ist er freilich zu bekämpfen mit Olshausen, Emendationen zum AT 1829 (vgl. auch Gesen., Thesaurus s. v. גרל); Hupfeld zu Ps. 69, 5; Stade, ThLZ. 1887, 373.

4. Vom Inhalte der direkten und der indirekten Quellen des alttestl. Wortlautes bei dessen Konstituierung abzugehen, also auch konjekturale Textkritik zu üben, dazu liegt nicht blos die absolute Notwendigkeit an mehreren Stellen vor, sondern das erscheint auch ohnedies nach der Geschichte des alttestl. Textes gestattet. Denn a) es kann keinem Zweifel unterliegen, dass mancher Bestandteil der Texttradition nicht in seiner vorliegenden Form und mancher andere überhaupt nicht zum ursprünglichen Wortlaute gehört hat, während wieder anderwärts Lücken zu ergänzen sind. b) Eben schon daraus, aber auch aus der faktisch bezeugten Alteration des ursprünglichen Textbestandes (§ 10, 1; 16 f.; 19, 9) und aus dem Umstand, dass die sehr zur Hochschätzung ihres hbr. Textes geneigten Schriftgelehrten Vorschläge zur Textänderung ausgesprochen haben (§ 11, 2, b), darf das Recht abgeleitet werden, auch da eine Vermutung über den originalen Wortlaut zu hegen, wo ein Textelement zur Not mit den Gesetzen der hbr. Sprache oder der Logik in Einklang gebracht werden kann.

Proben von unmöglich richtigen Lesarten des MT sind schon § 17 genannt. Eine unfragliche Hinzufügung ist z. B. Jes. 7, 8[b]; denn es unterbricht den Zusammenhang und müsste wenigstens hinter 9[a] stehen etc. etc.; ferner eine unbestreitbare Lücke ist z. B. 1 Sm. 13, 1 „Sohn von einem Jahre war Saul bei seinem Königwerden“, da doch nicht leicht jemand die Übersetzung von Daumer, der Feuer- und Molochdienst etc. 128 f.: „Sohn der Rebellion gegen seinen Molekh war Saul“ billigen wird. — Man kann צִמְּתוּנִי Ps. 88, 17 vielleicht in die hbr. Sprachbildung einfügen, aber man darf auch einen Schreibfehler für צִמְּתוּנִי darin vermuten. — In יָד עַל כֵּס יָהּ Ex. 17, 16 (Sam. יד על לסא; LXX: *ἐν χειρὶ κρυφαίᾳ*) kann ja schliesslich noch ein Sinn gefunden werden, aber es ist doch wahrscheinlich eine Verderbnis darin. — „Jede Stütze vom Brod und jede Stütze vom Wasser (Gen. appositionis) Jes. 3, 1 ist wahrscheinlich Glosse eines Lesers, der nicht das vorhergehende „Stützer“ auf 3, 2—15 und „Stützerin“ auf 3, 16 ff. bezog. — Ebenso ist 41, 1 das יחליפו כח, obgleich es ebenfalls auch von den indirekten Textquellen geboten wird (Targ.: [ûmalkewân] jôsephûn chêl; LXX: *ἀλλάξουσιν ἰσχύν*) höchst wahrscheinlich durch falsches Sehen aus 40, 31 wiederholt worden. Denn es verletzt die Symmetrie der Glieder von v. 1 und bewirkt eine unnatürliche Verbindungslosigkeit des folgenden jiggeschû; auch ist nicht von Ermattung der Völker, wie bei den Subjekten von 40, 31, die Rede ge-

wesen, und es müsste auch einen, nach dem nächsten Kontext nicht zu erwartenden ironischen Sinn besitzen, weil den Völkern, die nicht gleich Israel 40, 31 auf Jahwe vertrauen, die gleiche Erneuerung der Kraft unmöglich wäre.

Diese Erinnerung an das falsche Sehen der Schreiber weist überdies darauf hin, dass bei dem Versuche, überlieferte Textelemente zu verbessern, die in § 19 und 21 aufgedeckten Quellen der Textveränderung zu berücksichtigen sind, z. B. die Ähnlichkeit mancher Buchstaben in den aufeinander folgenden Alphabeten. Um nur eins zu erwähnen, so hätte nach dem MT David die Gefangenen in dem Ziegelofen verbrennen lassen: והעביר א׳ במלבן 2 Sam. 12, 31. Eine Basis in der Textgeschichte besitzt es nun, wenn G. Hoffmann, ZATW. 1882, 66 vorschlug, zu lesen: והעביד „und er liess arbeiten"; vgl. auch Siegfried-Stade, Hbr. WB. s. v. מלבן.

Aber nicht ganz dasselbe Urteil lässt sich über die weitere Konjektur fällen, die Klostermann (Kurzgefasster Kommentar z. St.) hinzugefügt hat, dass ursprünglich auch nicht einmal von מלבן (Ziegelform) gesprochen gewesen sei, sondern dass es vielleicht geheissen habe, במלכתו (unter Anwendung der fraglichen Weglassung von א [§ 19, 3] = במלאכתו und mit Zuhilfenahme des ו vom folgenden וְבַן [vgl. scriptio continua § 19, 4]), und dass dies habe bedeuten sollen „in seiner Wirtschaft" nach 2 Chr. 8, 9, was auch dem Gedanken nach als eine unverhältnismässig milde Verwendung gegenüber den 2 Sm. 12, 31 in den vorhergehenden Worten erwähnten Arten der Gefangenenbehandlung erscheint.

Schon dieses Beispiel macht darauf aufmerksam, dass das unzweifelhafte Recht der konjekturalen Textkritik auch unrichtig und zur unnötigen Erschütterung des Textbestandes verwendet werden kann.

Allerdings Bentley schrieb in der Praefatio seiner Horazausgabe (ed. nova 1826, p. V): „Plura in Horatianis his curis ex coniectura exhibemus, quam ex codicum subsidiis, et, nisi me omnia fallunt, plerumque certiora; nam in variis lectionibus ipsa saepe auctoritas illudit et pravae emendaturiensium prurigini ablanditur, in coniecturis vero contra omnium librorum fidem proponendis et timor pudorque aurem vellunt et sola ratio ac sententiarum lux necessitasque ipsa dominantur." Aber dagegen ist doch zu bedenken, dass einerseits die Vorlage, welche der Abschreiber vor sich hatte, naturgemäss eine Leitung ausüben musste, welche als Faktor der wesentlichen Stabilität des Textes nicht an sich und von vorn herein zu unterschätzen ist, und dass das Postulat der Vernünftigkeit des Redezusammenhanges auch seinerseits über das richtige Mass hinausgehen kann, daher in jedem einzelnen Falle durch — formale und inhaltliche — Argumente, die auf thatsächliche Analogien sich stützen, das Recht seines Anspruchs nachweisen muss.

Ob endlich eine vermutete richtige Lesart blos am Rande bemerkt — so noch Grätz in seinen Emendationes etc. (vgl. Anm.) 1892 —, oder

in den von einer Ausgabe dargebotenen Text selbst aufgenommen wird, — welches letztere Verfahren früher Houbigant und neuerdings Merx (Ijjob 1871) und Cornill (Buch d. Proph. Hes. 1886) vorgezogen haben —, ist nicht von principieller Wichtigkeit. Denn der überlieferte Wortlaut bleibt beiden Arten der Textgestaltung gegenüber das jedermann zur Verfügung stehende Beurteilungsmittel[1]).

---

[1]) Die wichtigsten, noch nicht (wie die von Dillmann, Cornill, Vollers, Ryssel, Baumgartner, Merx, Euringer u. a.) erwähnten neueren Arbeiten zur Textkritik dürften sein: J. Olshausen, Beiträge zur Kritik des überlieferten Textes im B. Genesis, Monatsberichte der Berl. Akad. 1870; G. J. Spurrell, Notes on the Hebrew text of Genesis, Oxford 1887; Hollenberg, Zur Textkritik des B. Josua u. d. B. Richter, ZATW. 1881, 97 ff.; van Doorninck, Bijdrage tot de tekstkritieck van Richter I—XVI, Leiden 1879; Wellhausen, d. Text der Bb. Samuelis 1872; Driver, Notes on the Hebrew text of the Books of Samuel, Oxford 1890; Stade, der Text ... von 1 Könige 5—7, ZATW. 1883, 129 ff.; Kamphausen, Bemerkungen zur alttestl. Textkritik (Theol. Arbeiten der Rheinischen Predigerkonferenz 1887, S. 1—36), insbes. über 1 Sam. 17 f. u. Hes.; Strack, Zur Textkritik des Jesaja, ZLTh. 1877, 17 ff.; Taylor, The Massoretic text and the ancient Versions of the Book of Micah, Lond. 1891; Frd. Bäthgen, Der textkritische Wert der alten Übersetzungen zu den Psalmen, JPTh. 1882, 405 ff.; Grätz, Emendationes in plerosque V. T. libros secundum veterum versiones etc.; ed. Bacher, fasciculus I: Jes. et Jer. 1—29 (1892); eine instruktive Probe textkritischer Arbeit (von grösstenteils richtigen Grundsätzen aus) giebt Winand Fell, Ein exeg. Rätsel des AT, nämlich ואין לו ואין Dn. 9, 26, vielleicht = ואין אין לו; Theod.: κριμα, vgl. LXX: אין = κρισεις Pv. 19, 28 (Tüb. Theol. Quartalschr. 1892, 355 ff. 377. 85); vgl. über Jer. § 65, 1.

Zweiter Hauptteil.

Die Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften des AT.

§ 31. Vorbemerkung. Nächst der Textbeschaffenheit des AT sind für die Würdigung desselben hauptsächlich die Zeiten, weniger die Personen und Orte, von Wichtigkeit, denen die einzelnen Teile des AT ihre gegenwärtig vorliegende Niederschrift verdanken. Bei der Feststellung dieser Entstehungsverhältnisse ist von etwaigen diesbezüglichen Angaben auszugehen, die im Tenor des Textes selbst vorliegen, und dabei sind dieselben überdies nicht auf einen grösseren Teil des AT zu beziehen, als sie ursprünglich betreffen wollten. Von solchen Aussagen der Schriften selbst ist dann zu den Angaben von Über- oder Unterschriften fortzuschreiten. Denn es kann nicht von vorn herein die Möglichkeit ausgeschlossen werden, dass die letzteren Angaben nicht vom Verf. des betreffenden Teiles des AT herrühren, und dass sie eine Alteration der literargeschichtlichen Wirklichkeit enthalten. Ferner kommen als Quellen für die Erkenntnis der formalen Ursprünge des AT noch die sprachliche Eigenart jedes seiner Teile und die Beziehung seines Inhaltes zur wahren Geschichte Israels in Betracht. Ein literargeschichtliches, ein sprachliches und ein sachliches Pro et Contra ist also möglicherweise bei der Lösung jedes der Probleme zu entfalten, welche betreffs der zeitlichen und sonstigen äusserlichen Herkunft der Teile des AT bestehen.

Überdies nur dann, wenn ein Teil des AT in seinem eigenen Kontext sich einer Person zuschreibt, kann von der Authentie oder Nichtauthentie des betreffenden Teiles die Rede sein. Denn *αὐθεντία* kommt wahrscheinlich von *αὐτός* und (*ἵημι*, *εἵς*) *ἐντός* her, bedeutet also Selbstaussendung, propria missio, demnach die Eigenschaft einer Schrift, wonach sie von sich selbst, oder von dem stammt, welchem sie selbst sich zuschreibt.

§ 32. Das literargeschichtliche Selbstzeugnis der ersten vier Bücher des AT sagt ausdrücklich nur dies aus, dass von Mose

selbst einzelne hervorragende geschichtliche und gesetzliche Partien aufgezeichnet worden sind.

1. Nach Ex. 17, 14 hiess ein Befehl Gottes an Mose „schreibe dies als Erinnerung ins Buch etc.“ Liegt darin sicher die Angabe vor, dass Mose das feindliche Benehmen der Amalekiter in ein schon angefangenes, für die Aufzeichnung der Gottesthaten bestimmtes Buch eintragen sollte? Nein. Denn a) der Konsonantentext verlangt nur בַּסֵּפֶר, LXX: εἰς βιβλίον (Vatic.) oder ἐν βιβλίῳ (Alex.). b) Wenn auch die massor. Aussprache mit dem Artikel richtig ist, so gebrauchten die Hbr. doch auch ספר, wo nicht von einem vorher angefangenen Buche die Rede ist: Nm. 5, 23 von dem Blatte, worauf der Reinigungseid der des Ehebruchs angeklagten Frau stand; 1 Sm. 10, 25; 2 Sam. 11, 15; Jr. 32, 10. 44; Hi. 19, 23; Esth. 9, 25: עִם הַסֵּפֶר; V. 32, während Dn. 12, 1 ein bestimmtes Buch gemeint ist. So ist mit Del. Gn. 1887, 15; Bleek § 61 u. Dlm. z. St. zu urteilen, nur darf man nicht mit dem letztgenannten (auch zu Hiob 19, 23 [1891]) sagen, dass der Hbr. immer in das Buch geschrieben habe, denn da hat er עַל הַסֵּפֶר Dt. 17, 18; 31, 24; Jos. 18, 9; Jr. 45, 1 und אֶל הַסֵּפֶר 51, 60 übersehen; vgl. 2 Kn. 23, 24; Jr. 36, 18, wo der Artikel begründet ist (alle Stt. des AT).

2. Ex. 24, 1 heisst es „und zu Mose hatte er gesagt“ (Dlm. z. St.), da nicht וַיֹּאמֶר steht. Also 24, 1 f. geht 20, [18—]21 parallel, und das Objekt des Erzählens, alle Worte Jahwes und alle Rechte 24, 3, ist das in 20, 22—23, 33 Mitgeteilte. Dies ist 24, 4 mit einer natürlichen Abkürzung „alle Worte Jahwes“ genannt als Objekt des Niederschreibens Moses (24, 4) des „Buches des Bundes“ 24, 7. Der Dekalog 20, 1—17 ist als Objekt des Schreibens 24, 4 deshalb nicht mit gemeint, weil die Niederschrift des Zweitafelgesetzes auf Gott selbst zurückgeführt ist 24, 12; 31, 18; 32, 16; 34, 1. Dem Mose ist das Aufschreiben einer ausführlicheren Darlegung der Bundesbedingungen 34, 10—26 auch beigelegt V. 27, aber als Subjekt des Beschreibens der beiden Steintafeln mit den Bundesworten, den zehn Worten, ist V. 28^{b} nicht sicher Mose, obgleich manches dafür spricht (Die Bildlosigkeit des legitimen Jahwekultus 1886, 24), sondern die Gottheit selbst gedacht.

3. Nm. 33, 2: Mose schrieb die Ausgangspunkte der Israeliten gemäss ihren Aufbrüchen auf Befehl Jahwes. An „schrieb“ ist das „auf Befehl J.'s“ anzuknüpfen nach den Interpunktoren. Aber unzweifelhaft ist diese Verbindung nicht, sondern weil hier die Wendung „und Gott befahl dem Mose“ fehlt, ferner gemäss der Wortstellung und hauptsächlich wegen Nm. 9, 15—23, wonach das Aufbrechen Israels von einer göttlichen Willenskundgebung abhing und wo V. 23 zweimal ganz die gleiche Formel עַל פִּי יְ עַל פִּי bei demselben Verb „aufbrechen“ steht, ist wahrscheinlicher „auf Befehl J.'s“ zum Nächstvorhergehenden gestellt. Dann ist hier nicht von einem gottbefohlenen Schreiben Moses die Rede. Dann ergiebt sich hieraus, dass dem Mose nur die Aufzeichnung der Richtpunkte der gottgewirkten Heimführung Israels (Ex. 19, 5) zugeschrieben ist. Aber sogar wenn auch dieser dritte Akt des Schreibens Moses als ein gottbefohlener angesehen ist, so schliesst eine von Gott befohlene

Aufzeichnung der Lagerorte die Voraussetzung in sich, dass Mose keine Geschichte des Wüstenzuges geschrieben habe. — Freilich Drechsler, Die Unwissenschaftlichkeit im Gebiete der alttestl. Kritik 1837, 60 bemerkte: „Wir schliessen von Stellen, in welchen bestimmte Veranlassung ist, von der speziellen Aufzeichnung zu sprechen und somit auch den Aufzeichner zu nennen, auf das Übrige, wo nur nichts speziell veranlasst, des Schreibens überhaupt und auch des Schreibers Erwähnung zu thun". Aber kann man sagen, dass kein Anlass vorgelegen hätte, z. B. die mosaische Niederschrift der dem Pinehas gegebenen Verheissung Nm. 25, 11—13 zu erwähnen? Anlass wäre da gewesen, indes die Tradition gab keinen Anhalt dazu, auch z. B. bei Nm. 25, 11 f. ein Aufschreiben des Mose zu berichten. Ferner Keil § 23 meinte, aus der Erwähnung einzelner von Gott befohlener Niederschriften Moses folge nur, dass Gott nicht die Abfassung des ganzen Pent. dem Mose geboten habe. Allein dies hält doch nicht Stich. Denn es bleibt unwahrscheinlich, dass ein göttlicher Befehl zur Aufzeichnung der Lagerorte an Mose ergangen wäre, wenn Mose einen Bericht über den Auszug überhaupt verfasst hätte. Endlich Ad. Zahn (NLKZtg. 1890, 437) sagt: „Wenn man Einiges auf besondern göttlichen Auftrag niederschreibt, so kann man anderes aufgeschrieben haben, wo dieser Auftrag nicht erwähnt ist". Ich aber muss bekennen, dass die Ausdrucksweise Nm. 33, 2, wo höchst wahrscheinlich als etwas Erwähnenswertes dies bemerkt ist, dass Mose die Aufbruchsorte des von ihm aus Ägypten nach Kanaan geführten Volkes verzeichnet hat, dieser Vermutung widerspricht: es prägte sich in jener Bemerkung doch das literargeschichtliche Bewusstsein Israels aus, dass Mose von dem äusserlichen Verlaufe des Heimzugs Israels aus Ägypten nur die Knotenpunkte schriftlich fixiert habe.

§ 33. Die literargeschichtlichen Aussagen des fünften Buches bezeugen 1) bestimmt die göttliche Niederschrift des Dekalogs und eine seit der Horebgesetzgebung von Mose vollzogene legislative Belehrung der Israeliten, 2) nicht ausdrücklich eine während des Wüstenzugs von Mose geleistete Kodifizierung von Gesetzen, aber 3) wieder positiv die mosaische Niederschrift des jenseits vom Jordan durch Mose entfalteten Gesetzes und gedichteten Liedes.

1. Gott schrieb die zehn Worte auf die zwei Steintafeln 4, 12 f.; ebenso 5, 22; 9, 9—11: die Tafeln des Bundes; 10, 2—5: die zwei Tafeln mit göttlicher Schrift in die Lade gelegt. 2. Mose entfaltete schon am Horeb eine legislative Thätigkeit 1, 18 f. (Ex. 18); ebenso nach dem Aufbruch vom Horeb „zu jener Zeit" 3, 18 (Nm. 32, 17); 3, 21 (Nm. 27, 18. 22); 4, 5: ich habe gelehrt; 4, 14: Jahwe gebot mir zu jener Zeit [des Bundesschlusses am Horeb], dass ich euch lehren sollte Satzungen etc.; 5, 28. Dass diese gesetzgeberische Thätigkeit Moses von ihm schriftlich fixiert worden sei, ist wenigstens nicht ausdrücklich bemerkt. Ja, während betreffs des Dekalogs gesagt ist, dass er von Gott geschrieben wurde 4, 13, heisst es unmittelbar darauf betreffs der legislativen Funktion Moses nur, dass er lehren solle, wie er ja auch V. 5 sagt: ich habe

gelehrt. Allerdings nicht sicher als eine blos mündliche Gesetzgebung ist sie betrachtet, wenn auf sie zurückgewiesen wird mit den Worten „die Satzungen, welche Jahwe dir geboten hat“ 6, 17. 20. 25; gesagt hat 17, 16 (Nm. 14, 3 ff.); vgl. auch „bedenke, was Jahwe that mit Mirjam“ 24, 9, nicht heissts „lies!“; ebenso 24, 18. 22; auch in Bezug auf die That der Amalekiter, die Mose aufschrieb nach Ex. 17, 14, steht „Das vergiss nicht!“ 25, 19. Dies ist kein sicheres Argument, weil auch in Bezug auf Momente des Dekalogs, dessen Niederschrift ja positiv im 5. Buch ausgesagt ist, vor dem Vergessen gewarnt wird 6, 12. Von dem Urteil, dass die vor dem 5. Buch liegende Gesetzgebung Moses in diesem Buche als eine schriftliche gedacht sei, davon rät auch nicht sicher der Umstand ab, dass die im 5. Buch enthaltene Gesetzgebung als die alleinige erscheint. Denn dies erklärt sich auch daraus, dass diese Gesetzgebung als eine Zusammenfassung auftritt (1, 3; 4, 44 f.; 5, 1; es heisst dort nicht etwa: höre auch die Satzungen etc. An die Erfüllung der heute gebotenen Pflichten ist der volle Segen geknüpft 7, 11 ff.; 8, 1. 11; 11, 8. 13 ff. 26 f.; 12, 1. 28; 13, 18; 14, 29 etc., z. B. noch 19, 9; 26, 16—19; 28, 1 ff.; 30, 1 f.). In einer solchen aber können, wie der auch im 5. Buch als schriftlich bezeugte Dekalog, so auch andere früher schriftlich gemachte Gesetzescorpora nach ihrem Inhalte wiederholt sein.

3. Jedenfalls aber giebt es im 5. Buche keine Elemente, welche unfraglich auf ein von Mose vor der Schlussgesetzgebung niedergeschriebenes Gesetzbuch hinweisen und an dieses das 5. Buch anknüpfen wollten.

a) Ein solches Element ist zunächst nicht „Mose unternahm בֵּאֵר התורה הזאת“ 1, 5 trotzdem, dass das darin gebrauchte Verb am wahrscheinlichsten „erläutern“ bedeuten sollte.

בֵּאֵר bedeutet (α) an den beiden Stellen des AT, wo es noch gebraucht wird, Hab. 2, 2 und Dt. 27, 8 „eingraben, ausdrücken“, — auch 27, 8 ist es nicht mit Dlm. = deutlich; denn dann wäre das folgende „gut“ nicht natürlich. Darum übersetzte Häv. 1, 2, 161 auch Dt. 1, 5 „niederschreiben“. Das ist nicht richtig, weil hier בֵּאֵר nicht im Parallelismus mit כתב auftritt und kein Schreibmaterial erwähnt ist, ferner weil Mose hier als Redner gedacht ist (vgl. z. B. 1, 3; 5, 1; 31, 1 f.) und erst 31, 9 von seinem Schreiben erzählt wird. Aber obgleich בֵּאֵר hier eine abgeleitete Bedeutung besitzen muss, so könnte doch der Sprachgebrauch von dem 27, 8 vorliegenden Begriff nur (β) bis „kund machen, öffentlich vortragen“ (Dlm. z. St.; Marti bei Kautzsch, Die hl. Schr. AT 1891 z. St.: vortragen) fortgeschritten sein. Aber dafür spricht nicht sicher dies, dass die hier mit בֵּאֵר bezeichnete Thätigkeit Moses weiterhin ein Lehren von Geboten 4, 1, ein Gebieten 4, 2, ein Vorlegen dieser Tora 4, 8 etc. genannt ist. Denn wollte man darnach meinen, dass das Objekt des בֵּאֵר als ein erst zu veröffentlichendes gedacht sei, so stösst sich dies daran, dass zu diesem Objekt auch der Dekalog 5, 6 ff., also eine längst kundgethane und öffentlich vorgetragene Tora, gehört hat. Wollte man aber zur Beseitigung dieses Bedenkens sagen, dass 4, 1 etc. das „euch“ den Accent be-

sitze, so ist zwar mehrmals im Dt. die neue Generation hervorgehoben 5, 3 etc.; aber gerade 4, 1. 2. 8 ist das „euch" nicht betont, und 1, 5 steht es gar nicht. (γ) „Einschärfen, einprägen" findet Valeton, Studiën VI, 304 in dem באר 1, 5. Nun kann es nicht für ganz unmöglich erklärt werden, dass באר diese Bedeutung habe erlangen können. Aber dagegen, dass es dieselbe erlangt hat, spricht nicht nur dies, dass 1, 5 keine Personen genannt sind, denen die Tora eingeprägt werden sollte, sondern es scheint doch auch sehr gewagt, dem באר hier nicht denjenigen uneigentlichen Begriff zu lassen, welcher ihm von der gesamten alten Tradition zuerkannt worden ist, und welcher im nachbibl. Hbr. Bürgerrecht bekommen hat, sodass es (δ) ist = בֵּרַר (Onq.; explicuit § 25, 1); διασαφῆσαι (LXX; verdeutlichen, allerdings auch: deutlich sagen); „erläutern" im Talmudisch-Rabbinischen und darnach z. B. Ges. im Thes.: explicuit; auch Hölemann, Letzte Bibelstudien 1885, 425; Mühlau-Volck: „eruere sensum"; Siegfried-Stade, Hbr. WB.: erläutern.

b) Muss die Tora, welche das Objekt des 1, 5 gemeinten Erläuterns bildet, ausserhalb des Dt. gesucht worden sein?

Diese Frage ist vielleicht schon von der LXX (τοῦτον τὸν νόμον) bejaht worden, und noch van Hoonacker, L'origine des quatre premiers chap. du Deut. 1889, 46 f. ist geneigt, sie zu bejahen. Aber ein Objekt des Erläuterns muss zwar als vorhanden seiend, jedoch nicht als voranstehend gedacht sein. Folglich braucht „diese Tora" (Weisung, Gesetz) 1, 5 nicht ausserhalb des 5. Buches gesucht zu sein[1]).

c) Dass nun aber wirklich 1, 5 als Objekt des Erläuterns die innerhalb des 5. Buchs dargebotene Gesetzgebung gemeint ist, wird durch folgende Umstände positiv sichergestellt. Zunächst ist schon dies fraglich, ob, falls das gemeinte Objekt als bereits früher veröffentlichtes Gesetzeskorpus gedacht wäre, dessen Erläuterung natürlicherweise als ein Lehren von Gesetzen 4, 1, als ein Gebieten 4, 2, Vorlegen von Gesetz 4, 8 etc. bezeichnet worden wäre. Würde ferner beim Erläutern eines — nach der jetzt gemachten Voraussetzung — bereits ausserhalb des 5. Buchs vorliegenden Gesetzes auch dessen zusammenhängende Reproduktion als Thätig-

---

[1]) Nebenbei bemerkt, ist diese תּוֹרָה ausdrücklich 4, 8 als eine mit den Satzungen und Rechten anderer Völker vergleichbare Grösse hingestellt, und wenn auch diese Tora 4, 44 f. neben den Satzungen und Rechten genannt ist, so ist das nur derselbe Fall, wie wenn 5, 28 aufgezählt wird „der ganze Befehl und die Satzungen und die Rechte", und die 4, 44 erwähnte Tora schliesst ja zunächst den Dekalog in sich 5, 6 ff., dem man den Begriff „Gesetz" nicht streitig machen kann; vgl. 30, 10. Wenn aber auch Tora Verheissungen in sich schliesst 18, 15 etc., so nehmen doch in ihr die Bundesforderungen den Hauptraum ein, und nicht blos steht Tora offenbar parallel zu „den Geboten, welche ich euch befehle" 4, 2, sondern Tora steht auch als Objekt bei צִוָּה befehlen, indirekt 32, 46 und direkt 33, 4 (Jos. 1, 7; 2 Kn. 17, 13; 21, 8 etc.). Folglich lässt sich nicht mit Dlm. z. St. behaupten, dass Tora im 5. Buch nicht „Gesetz", sondern „Unterweisung über Gesetz und Recht" bedeute.

keit des Erläuternden erwartet werden können? Ist aber „dieses Gesetz" als innerhalb des 5. Buchs folgend gemeint, so heisst das Erläutern soviel wie: auf erläuternde Weise darbieten, in erklärender Darlegung, welche die Voraussetzungen und Vorzüge dieser Gesetzgebung sowie die segensreichen Wirkungen ihrer Beobachtung betont, diese Tora entfalten, und ein Erläutern, welches die Darbietung dieses Gesetzes in sich schliesst, konnte natürlicherweise ein Vorlegen von Gesetz 4, 8 etc. genannt werden. Sodann fragt es sich, ob das Attribut „dieses" bei Gesetz natürlicherweise gebraucht sein könnte 1, 5, wenn hier Gesetz auf das ausserhalb des 5. Buchs liegende Gesetz bezogen sein sollte, ob dann nicht vielmehr gesagt worden wäre „das Gesetz". Weiterhin ist ebenderselbe Ausdruck „dieses G." 4, 8 mit dem Zusatz „welches ich euch heute vorlege" versehen, ebenso 4, 44, und von hier aus hat schon J. H. Kurtz in einer noch immer beachtenswerten Ausführung (Gesch. des Alten Bundes 2, 549 f.) geltend gemacht, die Hermeneutik verlange, dass im Dt. der Ausdruck „dieses G." allemal von der Gesetzgebung des 5. Buches allein verstanden werde.

Darnach deutet sich auch „und der König soll sich schreiben את משנה התורה הזאת" 17, 18. Weil darin „dieses G." nur das im 5. Buch vorgelegte (4, 8 etc.) sein kann, so kann משנה Wiederholung nur „Abschrift" bezeichnen. Auch dies, dass dann „eine Abschrift" gemeint sein muss, bringt keine Schwierigkeit, weil ein Status constr. zum Teil auch nicht selbst determiniert wird durch einen determinierten St. abs., wie unfraglich schon im Dt. selbst durch בתולת ישראל „eine Jungfrau Israels" 22, 19 festgestellt wird, vgl. weiter Philippi, Wesen und Ursprung des St. c. 35. Anstatt etwa *δευτέρωσιν τούτου τοῦ νόμου* ist also formal unrichtig das *τὸ δευτερονόμιον τοῦτο* der LXX.

Dass „dieses G." ein ausserhalb des 5. Buchs vorliegendes — kürzeres — Objekt der Erläuterung sein sollte, darauf führt auch nicht 27, 3. 8, wonach „dieses G." auf grosse Steine geschrieben werden sollte. Denn es ist nicht zu übersehen, dass 17, 18 neben „dieser Tora" auch die Satzungen als Objekt des Schreibens auf ein Buch genannt sind, aber 27, 3. 8 blos „alle Worte — vgl. die „10 Worte" d. h. Sätze — dieser Tora", und dass auch 27, 15—26 nur Hauptprinzipien der Mos. Gesetzgebung als „die Worte dieser Tora" bezeichnet sind. Also kann es nicht als ausgeschlossen hingestellt werden, dass alle Hauptsentenzen oder vielleicht alle inhaltlich selbständigen Sätze der Gesetzgebung des 5. Buchs als Gegenstand des Schreibens 27, 3. 8 gedacht sind[1]). — Darf aber über-

[1]) Vergleichen lässt sich immerhin (ähnlich Kleinert, Das Deut. und der Deuteronomiker 1872, 37), dass der König Dt. 17, 18 sich eine Abschrift „dieses Gesetzes" fertigen soll, und dass er doch später (Mischna,

dies, wenn der ganze legislative Inhalt, welchen Mose nach dem 5. Buch als Schlussgesetzgebung darbot, verstanden wird Dt. 27, 3. 8 (so noch Dlm. z. St.), diese Vorstellung „abenteuerlich" (Riehm 1, 112) genannt werden? Man beachte, dass als Schreibfläche der zehn Worte = Sätze stets zwei Tafeln genannt sind, aber hier Dt. 27, 3 etc. „grosse" Steine, und zwar ohne Einschränkung der Zahl. Ausgedehnte Texte wurden ja auf Wände etc. in Agypten, Assyrien etc. geschrieben; vgl. Hiobs Wunsch 19, 24. — Jos. 8, 32, wonach auf den Steinen „die [eine] Wiederholung des Gesetzes Moses, welches er vor den Israeliten schrieb", stand, bestimmt nicht den Umfang dieses Gesetzes, leitet aber zu Dt. 31, 9, worüber gleich weiter zu handeln ist.

d) Als Objekt des Erläuterns 1, 5 ist aber nicht blos, was im Vorhergehenden gezeigt, die innerhalb des 5. Buchs dargebotene Gesetzgebung verstanden, sondern diese — wenigstens in ihrer Gesamtheit, dieses so geordnete Ganze — auch als eine beim Beginn des Erläuterns noch ungeschriebene, erst nach der erläuternden Darlegung schriftlich fixierte Gesetzgebung. Denn in „Mose unternahm es zu erläutern die Tora" 1, 5 muss ebendasselbe Objekt gemeint sein, wie in „da schrieb Mose diese Tora" 31, 9, möchte nun 1, 5 vom gleichen Verf., wie 31, 9, oder von einem andern und spätern stammen. Denn auch in letzterem Falle müsste der Erzähler von 1, 5 gewusst haben, dass der Ausdruck „diese Tora" als Objekt einer Thätigkeit Moses auch in dem durch 1, 1 ff. eingeleiteten Werke vorkommt, und was dieser Ausdruck in demselben bedeutet.

Auf eine ausserhalb des 5. Buchs vorliegende Gesetzesniederschrift wird aber nicht positiv sicher durch die Stellen des 5. Buchs hingewiesen, an denen ein geschriebenes Gesetz erwähnt ist, ehe das Niederschreiben „dieser Tora" erfolgt ist 31, 9. Denn auf die im 5. Buch vorgetragene Gesetzgebung bezieht sich der Redner zurück 20, 17 (auf 7, 2) und 28, 45. Ferner ist unzweifelhaft von dem eben erst vorgetragen werdenden Gesetze 17, 18 so gesprochen, als wenn es bereits den Priestern übergeben sei: — der König soll von ihnen sich das Original dieses Gesetzes geben lassen, während dessen Übergabe an die Priester erst 31, 9 geschehen ist. Nach Analogie von 17, 18 kann nun auch 28, 58 bei „alle Worte dieses Gesetzes, die in diesem Buche geschrieben sind" auf das während der erläuternden Thätigkeit Moses doch eben auch bereits im Entstehen begriffene Buch hingewiesen sein, und ebenso V. 61; 29, 19 f. 26; 30, 10[1]).

Sota 7, 8, z. B. Agrippa) nur einzelne Abschnitte aus dem Dt. am Laubhüttenfeste jedes Sabbathjahres vorlas: 1, 1—6, 4; 11, 13 ff.; 14, 22 ff.; 26, 12 ff.; 17, 14—20 (die „paraschath ha-melekh"); Kap. 27 f.

[1]) Die Wechselbeziehung von 1, 5 und 31, 9, der „diese Tora" erläuternd darlegenden und der „diese Tora" aufschreibenden Thätigkeit Moses, war nicht voll gewürdigt, wenn Kleinert, Dt. 36 für das באר 1, 5 das Äquivalent „mit verdeutlichenden Reden umfassen" setzte. Denn in

4. Den literargeschichtlichen Angaben des 5. Buchs wird also nur das Urteil gerecht, dass das 5. Buch zwar eine vor dem Gefilde Moabs vollzogene gesetzgeberische Thätigkeit Moses ausdrücklich erwähnt und auch vorhergehende mosaische Niederschriften von Gesetzen nicht positiv in Abrede stellt, aber dass ebenso wenig positiv mit dem Ausdruck „erläutern dieses Gesetz" 1, 5 und mit den andern in 3, d besprochenen Stellen auf ein vorher geschriebenes Gesetz zurückgewiesen wird, und folglich keine Aussage des 5. Buchs dieses als zu einem andern Buche hinzugeschrieben geltend machen will. Dem Material nach will die Gesetzgebung des 5. Buchs eine Zusammenfassung der vorausgegangenen Gesetzgebung sein, aber nicht zu ihr in dem formalen Verhältnis einer Ergänzung stehen. Dem Inhalte nach soll die Tora des 5. Buchs ein Deuteronomium sein; aber diese Bezeichnung ist nicht aus der besprochenen Übersetzung der LXX zu 17, 18 zu schöpfen.

So sehr aber auch „diese Tora" der Gegenstand der erläuternden (1, 5) und der schreibenden (31, 9) Thätigkeit Moses genannt ist: so braucht doch das erläuternde Moment an der Gesetzesdarlegung Moses, sozusagen der Rahmen und das Kolorit der Erläuterung, nicht auch als Objekt des Schreibens 31, 9 gedacht zu sein, sondern nur „dieses Gesetz" selbst: der auf die Einrichtung der Theokratie im Verheissungslande abzielende Inhalt. Wenigstens spricht gegen diese Auffassung nicht sicher 31, 24 „und als Mose damit zu Ende war, die Worte dieser Tora bis zu ihrer Vollständigkeit zu schreiben". Denn es ist nicht erwähnt, dass die bereits 31, 9 den Trägern der Bundeslade übergebene Tora noch einmal zurückgegeben worden wäre. Deshalb ist jener Satz am wahrscheinlichsten als bestätigende Wiederaufnahme zur Anknüpfung des Folgenden gedacht, und das Objekt des Schreibens bleibt auch 31, 24 „diese Tora". Also dürfte doch im Dt. die Überlieferung ausgeprägt sein, dass die Berichterstattung über die letzten gesetzgeberischen Vorträge und letzten irdischen Schicksale Moses von einem Andern aufgezeichnet worden ist.

§ 34. Literargeschichtliche Aussagen der übrigen bibl. Bücher über den Verf. des Pent. — 1. In den prophetischen Schriften erscheint „der Prophet, durch den Jahwe sein Volk aus Ägypten führte" Hos. 12, 14 und der Name Mose Mi. 6, 4; Jes. 63, 11 f.;

---

eine solche Thätigkeit wäre die Darbietung dieses Gesetzes nicht eingeschlossen, und müsste oder könnte wenigstens das Objekt des 1, 5 gemeinten Erläuterns als eine bereits geschriebene Grösse gelten. — Noch weniger ist jene Beziehung von 1, 5 zu 31, 9 zu ihrem Rechte gekommen, wenn Westphal, Les sources du Pentateuque, Bd. 2 [Paris 1892], 80 sagt: „Le préambule [chapitre] I—III, sous sa forme actuelle, prétend introduire le code deutéronomique, marquer sa place dans le Pentateuque, et raconter les événements qui lui ont donné naissance".

Mal. 3, 22; aber nur an dieser Stelle ist vom „Gesetze Moses" die Rede. — 2. Innerhalb der poetischen Bücher wird dem Mose blos der 90. Ps., aber nicht das Gesetzbuch zugeschrieben, vgl. vielmehr „das Gesetz Jahwes" Ps. 1, 2; 19, 8; 37, 11. Mit Mose ist aber nicht nur die Realoffenbarung in Zusammenhang gebracht; die Wege Gottes 103, 7 sind wahrscheinlich nicht (blos) die Normen seines Geschichtsverhaltens, weil ja der Parallelismus kein synonymer zu sein braucht. Sonst ist Mose erwähnt 77, 21; 99, 7; 105, 26: Gottes Knecht; 106, 23: G. Erwählter; V. 32. — 3. In den Geschichtsbüchern kommt vor „dieses Buch des Gesetzes" genau so, wie Dt. 29, 20; 31, 26, auch Jos. 1, 8; Gesetz Moses Esr. 3, 2; 7, 6; 2 Chr. 23, 18; Buch des Gesetzes M. Jos. 8, 31; 23, 6; 2 Kn. 14, 6; Neh. 8, 1; Buch des Gesetzes Jahwes durch M. 2 Chr. 34, 14; Buch M. Esr. 6, 18; Neh. 13, 1; 2 Chr. 25, 4; 35, 12.

a) 2 Kn. 17, 13: Beobachtet meine Befehle, m. Satzungen gemäss dem ganzen Gesetze, welches ich euren Vätern befohlen habe und welches ich zu euch gesandt habe durch m. Knechte, die Propheten. Da ist die ganze Tora in eine an die Generation des Auszugs (vgl. V. 14) gerichtete und in eine solche zerlegt, welche den näheren Vorfahren des Israel von 722 gesandt wurde, vgl. z. B. das Recht des Königtums 1 Sm. 10, 25. In wie weit aber darin sich die Überlieferung ausgeprägt hat, dass die prophetische Direktive (Tora) für die Institutionen Israels („Befehle und Satzungen") über Moses Zeit hinaus sich vervollständigt hat, lässt sich nicht angeben. — Esra 9, 10—12: Wir verliessen deine Befehle, welche du durch deine Knechte, die Proph., befohlen hast: das Land, worein ihr eintretet, um es in Besitz zu nehmen etc. Hier sind Befehle, die, hauptsächlich weil das Land als ein noch von den Greueln der Völker ganz angefülltes bezeichnet ist, vor dem Einzug Isr. ausgesprochen sein sollen, mehreren Propheten in den Mund gelegt. Dass dabei an Mose und Josua gedacht sei, müsste auch dann für das wahrscheinlichste gelten, wenn die angeführten Worte nicht am meisten an Dt. 7, 1—3; 23, 7; 11, 8; Jos. 23, 32 anklängen. Dass vorausgesetzt sei, diese wären auch nach dem Einzuge Israels in Kanaan durch Propheten wiederholt worden (so auch Ryssel und Oettli z. St.; Riehm 1, 334), widerspricht dem „welche du befohlen hast". In jenem wahrscheinlichsten Sinn der Stelle liegt aber weder dies (Del., Gn.[4] 31. 33), dass das Werk des Mose von seinen nächsten Nachfolgern ergänzt worden sei, noch dies (De W. § 184), dass das [im Pent. enthaltene] Gesetz noch in Esras Zeit den Propheten zugeschrieben wurde.

b) Um die literargeschichtliche Tradition Israels würdigen zu können, darf man folgendes Vierfache nicht ausser Acht lassen. α) Weil es ein grundlegendes Element der Erinnerung Israels war, dass die Hauptlinien seiner religiös-sittlichen Eigenart in Moses Zeit gezogen worden sind, so wäre es erklärlich, wenn auch etwaige Detaillierungen und Anwendungen hinzugenommen worden wären. — β) Betreffs der

Weissagungsliteratur ist die Thatsache des reproduzierenden Prophetentums zu berücksichtigen (Offenbarungsbegriff des AT 1, 45 ff.; dazu noch: Aaron sollte der Reproduzent Moses sein Ex. 4, 16; 7, 1). Wie, wenn nun gleich den von Samuel gesammelten Prophetenjüngern, die als Propheten sich benahmen (1 Sam. 10, 10: נִתְנַבֵּא), auch Schüler Jesajas (8, 16) die in ihnen „eingeschlossene Bezeugung" später veröffentlicht hätten! Wie, wenn überhaupt die Reproduktion von Kundgebungen der Propheten in den Kreisen von Prophetennachfolgern für eine berechtigte, ja pflichtmässige Aufgabe gegolten hätte (vgl. sogar die Reproduktionen älterer Prophetien durch Jesaja etc. § 62, 1. 8 etc.)! — γ) Die Zurückführung von Teilen der Literatur Israels auf Auktoritäten, wie Mose, Jesaja u. A., wäre, falls sie nicht der Wirklichkeit entspräche, nur als ein literargeschichtlicher Irrtum, aber nicht als Täuschung zu betrachten. Die Namen von Verfassern konnten vergessen werden[1]). Oder kennt man — leider ist auch gerade in neuester Zeit Anlass gegeben worden, daran zu erinnern — nicht das halbe Hundert anonymer Psalmen, oder die namenlosen Weisen Pv. 24, 23? Obgleich nun eben diese nicht einem Autor zugewiesen worden sind, so konnte man doch andern Stücken einen Namen vorsetzen, in der Überzeugung, hinreichende Gründe zu besitzen. Wo steht denn, dass die Überschrift z. B. Jes. 13, 1 vom Sprecher der folgenden Prophetenrede selbst geschrieben ist? Nur in diesem Falle aber enthielte sie — keinen Irrtum, sondern — eine Täuschung. Weil nun die Urheber der Überschriften überhaupt unbekannt sind, so bilden diese nur einen Teil der Tradition, und so oft sich Gründe zu ihrer Verwerfung übermächtig aufdrängen sollten, so kehrten wir damit nur von der Tradition zur Geschichte selbst zurück. — δ) Ein Irrtum in literargeschichtlichen Dingen war aber vom Volke der geoffenbarten Religion nicht ausgeschlossen. Denn auch bei den Propheten sind nicht durch ihre Berufung und durch ihren Gottesverkehr die ererbten Vorstellungen ausgetilgt, ist nicht die Seele zu einer charta blanca gemacht worden (Offenbarungsbegr. 1, 113 etc.). Ferner weder die Amtsträger Israels noch das Erwählungsvolk als Ganzes besassen Erhabenheit über Verirrungen im intellektuellen oder voluntativen Gebiete (Offenb. 1, 174 ff. 181 ff.). Auch wenn es von Kajaphas heisst, dass er als Hohepriester ἐπροφήτευσε (Joh. 11, 31), so beruhte auch dieses nicht, so wenig wie die Prophetie Israels überhaupt (Offenb. 1, 104 ff.), auf einem Habitus.

Also die Anwesenheit der Offenbarungsherolde und der zur Konservierung des göttlichen Gesetzes berufenen Priester und der Prophetenjünger und der Frommen garantiert nicht von vornherein die Unfehlbarkeit der literargeschichtlichen Tradition Israels, vgl. z. B. noch § 90, 4, b.

---

[1]) Solches Versinken in Vergessenheit wäre um so begreiflicher, als es den alten und insbes. orientalischen Schriftstellern noch weniger auf die Zuteilung literarischer Produkte an Urhebernamen angekommen ist: ein oft erhärteter Satz, vgl. z. B. J. D. Michaelis, Einl. ins AT 294; Tholuck, Ssufismus etc. 1821, 11; C. P. Tiele, Babyl.-assyr. Geschichte 1886, 6.

4. Im NT ist Mose in mehrfache Beziehung zum Pent. gesetzt, vgl. Mose gebot Mt. 19, 7 (Dt. 24, 1); Mose sagte 22, 24 (Dt. 25, 5—10); Jh. 1, 17: das Gesetz ist durch Mose gegeben; Rm. 10, 5: Mose schreibt. Obgleich aber die Gottheit Christi in erster Linie durch sein Selbstbewusstsein (Mt. 11, 27; 15, 13; 23, 1 etc.) gewährleistet ist, so ist doch zunächst dies zu bedenken, dass Christus auch in literargeschichtlichen Dingen eine vollkommene Kenntnis aus pädagogischer Weisheit seinen Zeitgenossen vorenthalten haben kann.

Denn einen erzieherischen Stufengang hat Christus unstreitig in mehr als einer Hinsicht befolgt. Denn er hat nach Mt. 17, 27 die Tempelsteuer bezahlt, nur damit er den Hierarchen keinen unnötigen und fruchtlosen Anstoss gäbe, denn er meinte, dass dieselben den richtigen Grund seiner Tempelsteuerverweigerung doch nicht finden würden und ihn deshalb mit scheinbarer Berechtigung als einen Feind der Ordnung des alten Gottesreiches ansehen könnten. Er wollte ihnen erst auf der letzten Passahreise mit ganz geöffnetem Visier entgegentreten (21, 33—46). Nur aus Rücksicht auf einen Fortschritt der Enthüllung erklärt sich auch, dass Chr. mehrmals die Verkündigung einer Heilung verboten hat, 9, 30 etc. Ferner hat Chr. gesprochen: Ich habe euch noch vieles zu sagen Jh. 16, 12; vgl. auch v. 15: dies habe ich euch ἐν παροιμίαις, in uneigentlichen Ausdrücken, also doch in irgendwie verhüllter Form gesagt. Vielleicht ist auch dies nicht zu übersehen, dass Chr., wo er sich auf pentateuchische Gesetze zurückbezog, mehrmals den Namen Moses unerwähnt gelassen hat, vgl. das passive „es ist gesagt" gegenüber dem aktiven „ich aber sage euch" Mt. 5, 21. 27. 31. 33. 38. 43. — Folglich kann nicht behauptet werden, dass Christi Aussagen die literarhistorische Wirklichkeit wiederspiegeln müssten. Daher hat auf den Satz des Clericus († 1736), dass Christus und die Apostel keine Lehrer der Kritik gewesen seien, Witsius († 1708) in s. Miscellanea Sacra 1, 94 nicht ganz zutreffend geantwortet, sie seien aber Lehrer der Wahrheit gewesen. Denn Christus und seine Apostel hatten absolut notwendig der Unwissenheit oder auch der Einbildung nur soweit entgegenzutreten, als diese Mängel von der σάρξ d. h. der Selbstsucht und Sinnlichkeit ausgegangen waren und dem richtigen Heilsbegriffe entgegenstanden.

§ 35. Nachbiblische Literargeschichte des Pent. — 1. Im Altertum und Mittelalter. Philo hat angenommen, dass Mose den Bericht über seinen Tod als Prophet selbst niedergeschrieben habe (de vita Mosis 3, 39). Josephus, Antt. 4, 8, 48: „Er hat in den heil. Büchern geschrieben, dass er gestorben sei, weil er fürchtete, dass man in Übertreibung seiner Tugend zu sagen sich erkühne, er sei zum göttlichen Dasein zurückgekehrt." Aber Talmud, Baba bathra 14ᵇ, 4. Z. v. u.: Mose schrieb sein Buch und den Abschnitt über Bileam [weil es bei Nm. 22—24 vielleicht schon Älteren anders

schien] und [das Buch] Hiob. Josua schrieb sein Buch und acht Verse in der Tora, d. h. Dt. 34, 5—12, weil V. 5 beginnt „und dort starb Mose". — Allerdings widersprach ein Rabbi, vgl. Marx-Dalman, Traditio Rabbinorum veterrima de librorum V. Ti. ordine et origine 1884 [1891], 23. 41 f.; vgl. auch Menachoth 30ª, wonach Mose unter Thränen (בדמע) auch V. 5 ff. geschrieben hätte. — Man sieht, dass die Kette der Tradition gerade an ihrem Schlussglied, wonach Mose sein eigenes Begräbnis beschrieben haben sollte, zerriss.

Eben jener Umstand, dass der Pent. auch die Nachricht über den Tod Moses enthält, gab nach den Homiliae viginti Clementis 3, 47 Anlass dazu, nicht den ganzen Pent. von Mose herzuleiten, vgl. hauptsächlich noch Diestel, Gesch. 27 f. Es stand also nicht ausser jedem literargesch. Zusammenhang, wenn Celsus (Origenes, c. Cels. 4, 42) nicht glaubte, dass die Schrift von Mose sei, sondern von Mehreren. Bei den Juden sind dann Ergänzungen der Schrift Moses angenommen worden von einem Gelehrten, Namens Isaak um 900, wegen Gn. 36, 31, von Ibn Ezra († 1167) zu Gn. 12, 6; 22, 14; Dt. 1, 1; 3, 11; 34, 5 ff.; vgl. über ihn und Abarbanel bei Baumgartner, Études isag. 19, 21. Wenn aber die Kirchenlehrer bis dahin die mosaische Abfassung des Pent. anerkannt haben, so liegt darin keine Bürgschaft der literargeschichtlichen Wirklichkeit. Dies brauchte nun freilich nicht bemerkt zu werden, wenn nicht gerade neuerdings — aus dem evangelischen Kreise — die Äusserung gefallen wäre: „Die Tradition der Kirche ist der eigentliche Leuchtturm für die alt- und neutestl. Einleitungswissenschaft." Wohin eine solche Äusserung in ihrer Konsequenz führen würde, muss doch nicht erst gesagt werden.

2. Seit der Wiederherstellung der Kirche verlief die Untersuchung der Literargeschichte des Pent. im wesentlichen folgendermassen. Bei der Erforschung der durchgängigen Authentie des Pent. wurde man auf die Frage nach der Einheit desselben geführt. Nachdem es sich herausgestellt hatte, dass jene und diese nicht als absolute behauptet werden können, unternahm man es, die einzelnen Quellen des Pent. aufzuspüren und das wahrscheinliche Zusammenströmen derselben zu belauschen.

a) Die schon erkannten Postmosaica des Pent. wurden weiter betont. Carlstadt, de canonicis scripturis 1520, § 85: Defendi potest, Mosen non fuisse scriptorem quinque librorum, quoniam sepulto Mose filum orationis idem invenimus, non eundem Mosen; Luther, Praelectiones de Gen. 1536—45 bei 36, 31 (Op. lat. exeg. 9, 293): „Es fragt sich, ob diese Könige von Edom vor, oder nach Mose gelebt haben. Wenn sie nach Mose existiert haben, dann konnte er dies nicht schreiben, sondern dann ist von einem andern ein Zusatz gemacht worden, wie ein solcher das letzte Teilchen im Dt. ist." Auch Palladius sagte (Isagoge, 1573, Blatt B. 5), der Name „Bücher Mosis" könne sehr wohl auch nur das ausdrücken wollen, dass diese Bücher von Mose handelten. Weit mehr Nach-

mosaisches nahm an der römisch.-kath. Masius, Com. in Josuam 1574, 2; der Jesuit Bonfrère, Com. in Pent. 1625, 23. 93; ferner Hobbes, Leviathan etc. 1651, 177; Peyrère, Systema theol. ex Praeadamitarum hypothesi 1655; 4, 1. 2; Spinoza, Tractatus theol.-politicus 1670, 104—124 (über ihn bei Baumgartner 24). Dazu gesellte sich die Behauptung, dass Mose den doch vor seiner Zeit geschehenen Genesisinhalt aus Patriarchenniederschriften geschöpft habe: Rich. Simon, Histoire crit. 1685, 31. 47; Clericus, Com. in Pent. 1693, ed. II. 1710, XXX, a; van Dale, de origine et progressu idololatriae 1696, 71. 686.

b) Ein Arzt Jean Astruc hat in Conjectures sur les mémoires dont il paroit, que Moyse s'est servi pour composer le livre de Genese 1753, 17 f. nach den wechselnden Gottesnamen Elohim und Jehova die Gn. in 2 Haupturkunden (A u. B) und kleinere Stücke (C bis H) zerlegt. Z. B. in der Urgeschichte rechnete er zu A. 1, 1—2, 3; 5, 1—32; 6, 9—22; 7, 6—10. 19. 22. 24; 8, 1—19; 9, 1—10. 12. 16 f.; 11, 10—26, zu B. 2, 4—4, 26; 6, 1—8 etc., nur dass er 9, 28 f. von A und B, endlich 7, 20. 23 f. von C ableitete. So wurde Astruc der Begründer der Urkundenhypothese. Semler, Apparatus ad liberaliorem V. Ti. interpretationem 1773 hat diese Aufstellung nur erwähnt (p. 73); aber Eichhorn, Einl. 1782 begründete sie weiter, und Ilgen, die Urkunden des jerus. Tempelarchivs in ihrer Urgestalt 1798 baute sie aus. Denn er nahm in Gn. 37 ff. neben dem 1. Elohisten, der den Namen Jacob gebrauche, einen zweiten Elohisten (S. 394) als Gewährsmann des Mose an, der den 3. Patriarchen Israel nenne.

c) 1805 hat Vater, Com. über den Pent. 3, 395. 423, Anm. ausgesprochen, der Pent. sei aus sehr vielen Erzählungen zusammengesetzt, die nicht von Anfang an untereinander in Zusammenhang gestanden hätten: Fragmentenhypothese. Ebenso urteilte De Wette, Beiträge zur Einl. ins AT I (1806), 205 u. A.

d) Dieses Extrem rief zuerst eine Reaktion hervor, und von verschiedenen Gelehrten (vgl. den genauen Nachweis in m. De criticae sacrae argumento e linguae legibus repetito 1879, 5 f.) wurde die Meinung begründet, dass zunächst in der Gn. zwei Schriften zu unterscheiden seien, eine Grundschrift (Elohist) und ein Ergänzer (Jehovist). Allerdings erst v. Bohlen, Die Gen., hist.-krit. erläutert 1835 hat deutlich den spezifischen Unterschied dieser Ergänzungshypothese hervorgehoben, nämlich dass die jehovistischen Erzählungen nicht einstmals für sich allein existiert haben, und also kein Zusammenarbeiter des Eloh. und des Jeh. vorhanden gewesen sei (S. CXC). Anhänger dieser Meinung waren noch bes. Tuch, Gen. 1838, LXV; Stähelin, Krit. Untersuchungen etc. 1843, 84 „Jehovist = Ergänzer"; Kurtz, Gesch. d. AB. 2 (1858), 555; Bleek, Einl. [1886, § 49]; auch Colenso neigte dazu, obgleich unentschieden (The Pent. etc. 1865, § 964. 1331); Graf, Die geschichtl. Bücher d. AT 1866, 3, und die Ergänzungshypothese ist wieder erneuert durch Klostermann, NKZ. 1891, 692.

e) Andere meinten mehr die durch Vater eingeschlagene Richtung verfolgen zu müssen. Sie zerfallen wieder in zwei Unterabteilungen. — α) Knobel, Kritik des Pent. [hinter dem Kom. zu Nm., Dt., Jos.] 1861, 497, Baur, Gesch. d. alttestl. Weissagung. 1861, 191 und Schrader, Einl. 1869,

312 sind zu der Behauptung fortgeschritten, vom Jehovisten seien die Geschichten, mit denen er die Grundschrift ergänzte, grösstenteils aus zwei — zwischen der Grundschrift und dem Jehovisten entstandenen — Büchern geschöpft worden: Verschmelzung der Ergänzungs- und der Urkundenhypothese. — β) Andere behaupteten, dass das Buch des Jeh. für sich allein existiert habe und mit dem Eloh. durch einen Redaktor verbunden worden sei: Wiederbelebung der Urkundenhypothese. Dies ist das Wesentliche bei Ewald, Gesch. Isr., Bd. 1; Hupfeld, Die Quellen der Gn. 1853, 103. 125. 132; Böhmer, Das erste Buch der Thora 1862, 123 ff.; Graf in Merx' Archiv 1, 466 ff.; Nöldeke, Untersuchungen zur Kritik d. AT 1869, 2, Anm.; Kayser, Das vorexil. Buch der Urgesch. Israels 1874, 4. 9 f. 117, und so noch viele Andere, nur dass nach Wellhausen, Komposition des Hexateuch etc. 1889, 314 „die sog. Ergänzungshypothese, in einem andern Sinne als wie sie ursprünglich aufgestellt ist, in der That ihre Anwendung findet", — auch Delitsch, Gn. 1887, 17 f.; eigenartig Lange, Theol.-Homiletisches Bibelwerk, Gn. 1877, 21; — vgl. Vilmar, Collegium Biblicum, AT, 1 (1881) 37: „Die gläubigen Theologen, welche gewöhnlich Astruc verfluchen, haben ihn wohl meistens nicht gelesen. Sein Gedanke ist freilich unklar, aber ein Spötter war er nicht."

Die absolute Authentie und Einheit des Pent. wurde vertreten, wie durch Walther § 642, der im Unterschied von Luther den Mose sogar seinen eigenen Tod erzählen liess, so neuerdings noch z. B. durch Hölemann, Die Einheit der beiden Schöpfungsberichte 1862; Keil, Einl. 1873; Gossrau, Kom. zur Gn. 1887, 31; Ad. Zahn, Das Deuteronomium 1890; Green, Moses and the prophets 1883 etc.; vgl. auch E. C. Bissell, Genesis printed in colours, Hartford 1892 (in Bissells introduction dazu).

§ 36. Der Sprachbeweis im allgemeinen. — 1. Schon das in § 15 und 19, 3 (vgl. § 20—30) vorgelegte Material beweist, dass im hbr. AT viele sprachliche Differenzen vorliegen, und es wird auch im Verlauf des 2. Hauptteils noch auf eine Menge von Sprachunterschieden hinzuweisen sein, durch welche die Teile des hbr. AT sich von einander wie durch Hügelreihen abheben, und welche nicht durch Spätere ausgeglichen worden sind, obgleich diesen die Nivellierung leicht und bei einem Teile der Differenzen wegen späterer Entwickelungen des Sprachgebrauchs sogar naheliegend gewesen wäre. Das nächstliegende Urteil nun, dass jene Verschiedenheiten — im wesentlichen — auf die Urheber der durch sie unterschiedenen Stücke des AT zurückgehen, ist auch festzuhalten, bis ein giltiger Erweis des Gegenteils geleistet ist. Dies kann aber nur geschehen, wenn, wie z. B. bei der Form Nebukadnessar in einem Abschnitte des B. Jer. (§ 15) oder wie noch sicherer durch vollkommene Paralleltexte bei Elohim in einer Psalmenreihe (§ 19, 9), sich zeigen lässt, dass ein sprachlicher oder ideeller Fortschritt irgendwelcher

Art in jener Zeit, während welcher das AT noch irgendwie im Entstehen begriffen war (§ 20), einen spätern Bearbeiter zur Herstellung der betreffenden Eigenheit eines alttestl. Abschnittes bewegen konnte und musste. Will man trotzdem, dass dieser Beweis nicht geleistet werden kann, den sprachl. Gesamtcharakter, welchen das hbr. AT darbietet, auf nachträgliche Bearbeitung zurückführen, so heisst dies nur, anstatt der bisher angenommenen Verf. der einzelnen schon sprachlich differierenden Teile des AT andere letzte Verf. postulieren. Jedenfalls aber kann eine Textalteration, welche eine über ganze zusammenhängende Partien einer Schrift sich verbreitende (kontinuierliche), also eine absichtliche und systematische hätte gewesen sein müssen, nicht mit den Textwandelungen koordiniert werden, welche an vereinzelten Punkten auftreten, also sporadische und unplanmässige zu nennen sind. Jene erstere Kategorie von Textveränderungen brauchte noch nicht im hbr. AT zu existieren, wenn es auch durch letztere Art von Textumgestaltungen noch so sehr gelitten hätte.

Die Richtigkeit der Annahme, dass die thatsächlich vorhandenen formellen (und sachlichen) Verschiedenheiten der einzelnen Teile des hbr. AT im wesentlichen ursprünglich seien, wird nicht durch die auch von uns oben begründete Erkenntnis, dass der Text in mehrfacher Hinsicht Änderungen erlitten hat, vernichtet. Also geschieht dies auch nicht durch die von Klostermann (NKZ. 1892, 422) betonte Erscheinung, dass z. B. ein aus dem 3. Jahrh. v. Chr. stammendes und neuerdings aufgefundenes Stück vom Phädon Unterschiede von allen früher bekannten Textquellen dieses Platonischen Dialogs aufweist. Auch trotz dieser Erscheinung bleibt es immer noch ebenso wichtig, neben dem Nachweis der mannichfaltigen Textveränderungen des hbr. AT und neben der Betonung der Differenzen der indirekten Quellen des alttestl. Wortlauts auch nicht die Zusammenstimmungen der verschiedenartigen und ungleichzeitigen Textzeugen des AT zu vergessen, und aus beiden Thatsachen den Schluss zu ziehen, dass die Textalteration auch beim hbr. AT immerhin nur eine sehr relative gewesen ist. Jedenfalls aber, wie oben gesagt, könnte die Erscheinung, dass in zusammenhängenden Stücken eine systematische Änderung des Textbestandes vorgenommen worden sei, nicht dadurch als möglich oder gar als wirklich erwiesen werden, dass an vielen vereinzelten Stellen der originale Wortlaut des AT Veränderungen erfahren hat. Folglich ist der sprachliche Gesamtzustand, welchen das hbr. AT (— ein Teil dieses Zustandes lässt sich aber auch als den andern Gestalten des AT zur Zeit ihrer Entstehung vorliegend erkennen —) darbietet, eine giltige Quelle, aus welcher sprachl. Erscheinungen als Beweismittel z. B. für die Entstehungszeit der einzelnen Teile des AT geschöpft werden können, insoweit die Spracher-

scheinungen des hbr. AT und Sprachphänomene überhaupt solche Beweismittel sein können. Dies nun soll im Folgenden festgestellt werden.

2. Die Sprache des hebr. AT hat in Bezug auf die Erscheinungen der Grammatik[1]) und des Lexikons mehr als ein Stadium der Entwicklung durchschritten. Denn schon eine sprachliche Vergleichung der betreffs des Inhalts vielfach mit einander parallel laufenden Bb. Sam. und Kn. einerseits und der Chron. anderseits setzt dies ausser Zweifel. Ebenso wenig aber lässt sich ein Fortschritt der Sprachgestaltung und der Darstellungsweise in den sicher datierten Prophetenschriften verkennen.

Nicht ohne Interesse ist, dass „periodi et mutationes" der hbr. Sprache auch Calov trotz der sprachlichen „puritas" des AT ausdrücklich erwähnt hat (Criticus sacer bibl. 80). Zwei Hauptperioden der alttestl. Sprache hat man auch schon längst unterschieden, indem man die zweite mit Jeremia oder auch erst mit dem Exile beginnen liess, vgl. Gesenius, Gesch. d. hbr. Spr. u. Schr. 1815, 21 ff.; Ewald, Lehrb. 1870, 38: Die Triebe einer neuen Bildung kann man in den Schriften des AT seit dem 7. Jahrh. v. Chr. verfolgen, und nur Unkundige behaupten heute, allein die Mittelländischen Sprachen könne man durch die verschiedensten Zeitalter hindurch verfolgen etc.; auch Olshausen, Lehrb. der hbr. Spr. 1861, 3 „Veränderungen der Sprache im Laufe der Zeit"; auch Stade, Lehrb. der hbr. Gram. 1879, 21 f. giebt zu, dass die Dekomposition, wie er die Entwickelung der hbr. Sprache nicht mit Unrecht bezeichnet, seit Jeremias und Ezechiel eine raschere Bewegung zeigt. Eine besondere Untersuchung hat aber diesem Gegenstande Ryssel gewidmet (De Elohistae pentateuchici sermone 1878, 19 ff.). Er ist zu dem Resultat gekommen, dass drei Zeitalter zu unterscheiden seien: das erste bis 700; das zweite, worin das Aramäische einen Einfluss aufs Hbr. auszuüben begann, von 700—500; das dritte, in welchem der Einfluss des Aramäischen überwog, von Esras Memoiren an. Ob nun Zweiteilung, oder Dreiteilung des gesamten Entwickelungsprozesses der im hbr. AT vorliegenden Sprache das Richtigste ist, darüber kann man streiten. Das Wesentliche ist, dass wir durch Vorlegung von Materialien, die wir durch eigenes genaues Studium der grammatischen Erscheinungen des alttestl. Schrifttums gewonnen haben, den Leser von der Wirklichkeit eines solchen Sprachentwicklungsprozesses überzeugen zu können hoffen.

3. Um die literargeschichtliche Beweiskraft der sprachlichen Erscheinungen feststellen zu können, sind sie in folgende zwei Klassen zu zerlegen. Es giebt im AT Sprachelemente, welche nach

---

[1]) Die grammatischen Phänomene stehen im Vordergrund des beim Sprachbeweis zu verwendenden Materials. Denn hinsichtlich der Sprachformen und der syntaktischen Eigenheiten ist die Entwickelung eines Volkes hervorragend stetig in sich selbst und reagierend gegen auswärtige Einflüsse. Dies wegen Kuenens Bemerkung (Einl. 2 [1892], 24), welcher meinte, dass im Verhältnis zu den grammatischen Erscheinungen „der Sprachgebrauch (der Wortschatz) am meisten entscheide."

dem Ausweis der sicher aufeinanderfolgenden Partien des AT — solche aber sind zweifellos z. B. Kn.-Esra-Neh.-Esth. sowie Amos-Jr.-Hes.-Dn. — und nach der Analogie der sicher erforschten ausserhebräischen Sprachgeschichte sich als die früheren oder die späteren gegenüber andern Sprachbestandteilen erweisen: sukzessive Sprachdifferenzen. Andere Sprachelemente, die einem Literaturprodukt eigen sind, brauchen den mit ihnen gleichbedeutenden Sprachgebilden nicht vorausgegangen oder nachgefolgt zu sein, sondern können neben ihnen den Gestaltenreichtum dargestellt haben, der in einer betreffenden Sprachperiode vorhanden ist und von keinem Schriftsteller, wie nicht einmal von der Literatursprache überhaupt erschöpft wird, können es also nur der individuellen Wahl eines Autors verdanken, dass sie in der Literatursprache auftauchen: simultane Sprachdifferenzen. Über die literargeschichtliche Auktorität dieser zwei Klassen von Sprachphänomenen meine ich folgende 4 Sätze aufstellen zu können.

a) Unterscheiden sich Teile des AT in sukzessiven Sprachdifferenzen, so wird dadurch die Periode ihrer Abfassung entschieden. Denn ein Autor einer früheren Sprachentwickelungsstufe kann nicht eine spätere vorausnehmen, und Literaturprodukte einer spätern Periode spiegeln die in ihr vorhandene Sprachgestaltung unverkennbar und — es müsste denn ein Ausnahmefall positiv erwiesen werden können — auch mit Notwendigkeit ab; vgl. über diesen letzten Punkt gleich weiteres. — b) Stimmen Teile des AT betreffs sukzessiver Sprachdifferenzen überein, so haben sie ihre jetzt vorliegende Form in der nämlichen Sprachperiode bekommen. Z. B. kann ein Pentateuchteil nicht in einer ganz andern Sprachperiode entstanden sein, als in der, in welche ihn seine wesentliche Gleichheit mit andern Schriften des AT verweist. Denn diese wesentliche Gleichheit kann in diese andern — späteren — Bb. nicht durch Nachahmung des betreffenden Pentateuchteils gelangt sein. Erstens müsste ja die Nachahmung des Pentateuchteils in den spätern Bb. eine vollständige sein, ehe sie mit Grund behauptet werden könnte: ist sie nur eine partielle, sodass von jenem Pentateuchteil die spätern Bb. doch auch wieder abweichen, so ist die Behauptung der Nachahmung nur eine willkürliche. Zweitens aber beweisen, wenn vom betreffenden Pentateuchteil die spätern Bb. abweichen, diese letztern nur auch noch durch die Thatsache als unannehmbar, was schon nach der Idee nicht anzunehmen ist, dass nämlich die Verf. der spätern Bb. ihre Darstellungsmittel nicht der Sprache ihrer eigenen Zeit hätten entlehnen und das Interesse ihrer zeitgenössischen Leser nicht hätten beachten sollen. — c) Unterscheiden sich Teile des AT in simultanen Sprachdifferenzen, so wird dadurch die Mehrzahl ihrer Verf. mit Wahrscheinlichkeit erwiesen. Denn jeder Schriftsteller pflegt, — ganz abgesehen von den Schranken seiner Zeitperiode, — auch in der Wahl der davon unabhängigen Verschiedenheiten der Sprachgestaltung und Ausdrucksweise einen Charakter

zu besitzen: le style c'est l'homme, sagte Buffon mit gutem Grunde. — d) Stimmen Teile des AT in simultanen Sprachdifferenzen zusammen, so kann daraus nicht die Einheit des Verf. dieser Teile erkannt werden. Denn aus der Fülle von Sprachschöpfungen, welche in einer Periode zur Verfügung stehen, können die gleichen auch durch mehrere Personen gewählt werden. — Eine vollere Herleitung dieser Sätze siehe in m. Abhandlung „Der Sprachbeweis in der Literarkritik" (TSK. 1893, 2. Heft).

§ 37. Giebt es sprachliche Argumente der absoluten Authentie und Einheit des Pent.?

1. Grammatisches. — a) Betreffs der Lautentwickelung enthält der Pent. allerdings Erscheinungen, die nicht in jüngeren Bb. vorkommen, z. B. צחק (lachen etc.) mit dem emphatischen Sibilanten nur Gn. 17, 17; 18, 12 f. 15; 19, 14; 21, 6. 9; 26, 8; 39, 14. 17; Ex. 32, 6; Ri. 16, 25; Hes. 23, 32; aber שׂחק mit dem leichtern Sibilanten Ri. 16, 25. 27; 1 Sm. 18, 7; 2 Sm. 2, 14; 6, 5. 21; Jr. 7 [Mal]; Hab.: 3; Sach. 8, 5; Pv.: 8; Hi.: 14; Kl.: 2; Qh.: 6; Chr.: 3; auch das viermalige יִשְׂחָק nicht im Pent.: Am. 7, 9. 16; Jr. 33, 26; Ps. 105, 9. — צעק (schreien) Gn. 4, 10 etc., z. B. auch Ex. 22, 22 etc.; Dt. 22, 24. 27; 26, 7, nur steht neben צעקה (Geschrei) doch auch זעקה Gn. 18, 10; צעק auch Ri., 1 Sm., Kn., Jr., Ps., Hi., Kl., aber זעק Jos. 8, 16, Ri., Sm., Hos., Jes., 1 Chr., Esth. — שָׁכַב Gn. 30, 32 f. 35. 40; Lv. 1, 10; 3, 7; 4, 35; 7, 23; 17, 3; 22, 19. 27 (und das einmalige מְשָׁכְבָה 5, 6); Nm. 18, 17; Dt. 14, 4; שָׁבַב (יִשְׁכָּבָה Gn. 29, 28 ff.), Ex. 12, 5; 29, 38 f. 41; Lv. 4, 32 etc. Nm. 6, 12 etc., Hos., Jes. 11, 6, Jr., Hi., Chr., Esr. Bei diesem Beispiele steht die Form, welche nach dem wahrscheinlichen Etymon (כבשׁ) und nach der Vergleichung des Assyr. etc. die sekundäre ist, blos im Pent., während diese vielleicht volkstümliche Erleichterung kèseb später sich nicht mehr im Schriftgebrauch zeigt. — b) Betreffs der Orthographie gehört freilich der Pent. im wesentlichen zu den Teilen des AT, welche von den Vokalbuchstaben einen relativ seltenen Gebrauch machen (§ 19, 3), z. B. „im Ex., Lv., Nm. ist immer defektiv geschrieben יָאן" (Seyring, ZATW. 1891, 117). Aber trotzdem könnte der Pent. auch z. B. in der Zeit des Jes. geschrieben sein. — c) Formenlehre: הוּא ist generis communis, steht von 2, 12 an 195 Mal für „sie", also für היא, das im Pent. nur elfmal Gn. 14, 2; 20, 5; 38, 25; Lv. 2, 15; 11, 39; 13, 10. 21; 16, 31; 21, 9; Nm. 5, 13 f. vorkommt (in einem Manuskript stand auch da הוא; § 10, 1). So massenhaft, dass diese Erscheinung gar nicht eine besondere Eigenheit des Pent. bilden würde, tritt sie in andern Teilen des AT nicht auf: im MT nur wirklich und auch da vielleicht ohne Not Jes. 30, 33 (1 Kn. 17, 15 und Hi. 31, 11 sind הוא und היא blos umgestellt), öfter in den Varianten der Orientalen (Codex Babyl.): Jer. 22, 16; 28, 17; Hes. 1, 13; 11, 7; 14, 17; 16, 46. 48; 18, 20; 21, 19; 26, 17; 30, 18; 32, 16 (Baer).

Wie aber nun ist diese Erscheinung zu erklären? α) Im Lehrgeb. 1, 128 habe ich noch die Vorstellung zu begründen versucht, dass die Hebräer einst zwei ähnliche Formen hu und hü für er und sie besessen hätten, und dass diese beide gleichmässig durch הוא dargestellt worden wären, bis die Differenzierung des ü zu i (vgl. äthiop. qatalku „ich tötete" mit anokhi etc.) sich vollendet und daher dann היא geschrieben worden

sei. Ich wage nicht, dies als den wirklichen Sprachprozess zu bezeichnen; denn es dürfte doch die Schwierigkeit im Wege stehen, dass dann alle getrennten Semiten (auch assyr. schu, er; schi, sie) die gleiche Differenzierung des u zu i erlebt haben müssten. Könnte es aber nicht so gewesen sein — denn jede Möglichkeit ist zu erwägen —, dass die Hbr. zwar beide Formen frühzeitig besessen, aber doch hu in alter Zeit vorwiegend doppelgeschlechtig oder neutrisch gebraucht hätten? — β) Es gab eine Periode in der Entwickelung der hbr. Schrift, wo ו und י einander sehr ähnlich waren (§ 6, 3; 19, 2; Ges., Gesch. 157; Chwolson, CIH. 420), und überhaupt sind Verwechslungen des ו und י sehr zahlreich in der Textgeschichte (Okhla 134 ff.). Auch ist ja היא für mask. הוא geschrieben Ps. 73, 16; Qh. 5, 8 und die Orient. haben auch 9, 9 היא im Kethib und הוא als Qere (Baer). Immer aber bleibt die Schwierigkeit, dass diese Verwechselung gerade bei diesem Worte in so starken Dimensionen innerhalb des Pent. sich geltend gemacht hätte. — γ) Allerdings ist, wie auf phön. Inschriften (Driver, Notes etc. XXXIII), so auch auf der Mesasäule הא = er (Z. 6. 27). Indes zugegeben, dass die Seltenheit der Vokalbuchstaben einst ebenso stark in der hbr. Bücherschrift war (§ 19, 3), so erscheint es als kaum vorstellbar, dass in einen Pent., der lauter הא für er u. sie besessen hätte, von einem Hebräer — gleichsam ohne Kenntnis der Verschiedenheit des von seiner Muttersprache (auch wenn diese schon das Aram. gewesen wäre) für er u. sie dargebotenen Ausdrucks und ohne Sinn für den Zusammenhang der betreffenden Stellen — durchweg Waw als Vokalbuchstabe eingesetzt worden sei. — Jedenfalls nimmt bei jeder der drei Erklärungen der Pent. eine Ausnahmestellung ein: als Besitzer entweder eines älteren Sprachgebrauchs, oder einer besonderen Beziehung zu einem Schriftduktus, oder einer älteren Orthographie.

Misslich ist es auch, in dem 8maligen ēl statt ĕllĕh Gn. 19, 8. 25; 26, 3 f.; Lv. 18, 27; Dt. 4, 42; 7, 22; 19, 11 eine blos durch die ältere Schreibgewohnheit motivierte Weglassung des ה zu sehen (Driver, Notes etc. 27). Denn statt einer sprachgeschichtlichen Erscheinung würde man eine orthographische annehmen. Erstere aber darf leichter statuiert werden, weil der auslautende Vokal jener Form seinen akzessorischen Charakter durch seine Unbetontheit im Hbr. und seine Mannichfaltigkeit in den andern sem. Sprachen bekundet. Die Berufung auf die Orthographie könnte auch nicht das ēl von 1 Chr. 20, 8 erklären; vgl. vielmehr § 36, 3, b. — Möchte es mit jenem hu stehen, wie es wolle, so ist betreffs נַעַר Gn. 24, 14. 16. 28. 55. 57; 34, 3. 12; Dt. 22, 15 ff. (überall im Pt. ausser Dt. 22, 19, wo נערה, wie Ri., Kn., Am. 2, 7, Ruth, Esth.) zu urteilen, dass es einst generis communis war. Denn es gab solche doppelgeschlechtig verwendete Wörter, und die Ausbildung der Femininform ist bei ihnen fortgeschritten (auch לָבִיא Löwin Hes. 19, 2 ist im Qere ersetzt durch die fem. Form), und gerade bei einer Bezeichnung eines noch nicht ganz entwickelten Menschenwesens kann es die gleiche Wortgestalt für beide Geschlechter gegeben haben, wie ὁ u. ἡ παῖς. Es kann auch wirklich nicht angenommen werden, dass gerade bei diesem Worte ausnahmsweise das ה am Auslaut so oft entweder von vorn herein weggelassen oder später,

als man die Vokalbuchstaben ergänzt hätte, so oft vergessen worden wäre. Sodann wenn Dt. 22 aus einer Zeit stammt, wo zwar נעֲרָה noch gewöhnlich in der Literatur gebraucht wurde, aber daneben schon naarāh existierte, lässt es sich leichter erklären, dass einmal (V. 19) letztere Form geschrieben wurde, als wenn nur aus orthographischer Sparsamkeit früher das ה überall weggelassen und dann an einer einzigen Stelle ergänzt worden wäre: in jenem Falle wäre das naarah unbewusst, in diesem mit Bewusstsein hineingekommen.

Ferner z. B. הַלָּזֶה (der da) Gn. 24, 65; 37, 19 ist in seiner genetischen Beziehung zu הַלָּזוֹ Ri. 6, 20; 1 Sm. 14, 1; 17, 26 (fem. 2 Kn. 4, 25); 23, 17; Sach. 2, 8; Dn. 8, 16 als die frühere Form zu bezeichnen. Denn gegenüber einer volleren Wortgestalt hat die apokopierte, wie eine solche gegenüber זֶה unstreitig das blosse ז ist, als die spätere zu gelten, weil die Sprachentwickelung überhaupt meist zur Verkürzung der Lautkörper fortgeschritten ist. Auch was die zeitliche Beziehung jener beiden Formen anlangt, so ist die natürlichste Annahme, dass sie hinter einander in der Literatursprache gebraucht worden sind. Ferner liegt es, anzunehmen, dass der Autor oder die Autoren der zwei Pentateuchstellen in Abweichung von der sonstigen Literatursprache ihrer Periode die längeren primären Formen bevorzugt haben. Das hallāzèh dürfte also ebenfalls zu den sukzessiven Sprachdifferenzen § 36, 3 gehören.

2. Lexikalisches. Z. B. אָבִיב nur Kollektivum ohne Pluralform: Ährenmasse Ex. 9, 21; Lv. 2, 14, wo von einer gerösteten Ährenmenge die Rede ist; aber daneben, wo von einzelnen Ähren gesprochen werden sollte, auch schibbŏlīm Gn. 41, 5 ff., wie Jes. 17, 5; Sach. 4, 12; Ruth 2, 2; die Einzahl schibboleth in individualisierender Veranschaulichung nur Hi. 24, 24. Diesem Thatbestand gegenüber kann man nicht sagen, dass der Pent. einen Sprachgebrauch für sich besitze, der in andern, späteren Teilen des AT nicht auftrete. Nicht blos zum Sprachschatz (vgl. auch Tel abib, Hügel der Ährenmasse Hes. 3, 15), sondern auch zur Schriftsprache kann abib später gehört haben, nur kann in dem aufbewahrten Schrifttum keine Gelegenheit genommen sein, dieses Kollektivum zu verwenden. (Vollends melila Dt. 23, 26, die noch milchige [Siegfried-Stade, WB. s. v.] Reibähre, braucht wegen seiner speziellen Bedeutung im andern AT nicht vorzukommen; das Wort war deshalb nicht ausgestorben: Mischna). — Es ist also keineswegs sicher, ob die Möglichkeit zu dem Urteile bleibt, dass abib ein altertümliches Element des Sprachschatzes gewesen sei, und dass das daneben auch im Pent. auftretende schibb. in der mos. Zeit eine blos simultane Sprachdifferenz gebildet habe, die sich in späteren Jahrhh., indem das abib aus der Literatursprache verschwunden sei, zu einer sukzessiven Sprachdifferenz ausgestaltet habe. Aber gesetzt, der vorliegende Thatbestand liesse dieses Urteil zu, würde dadurch gleich die vollständige Authentie des Pent. gewährleistet? — Ferner das Vereinigtwerden des Menschen mit seinen Vorfahren wird ausgedrückt als Versammeltwerden zu den Volksgenossen Gn. 25, 8. 17; 35, 29 (49, 29 mein Volk; aber auch da könnte der Plur. beabsichtigt sein); 49, 33; Nm. 20, 24; 27, 13; 31, 2; Dt. 32, 50. Dieser Ausdruck passt auf die Zeit der Fremdlingschaft, wie sie die Zeit

des Auszugs gewesen ist; aber freilich eine solche Zeit der Heimatlosigkeit, in der man nicht bei den Vätern begraben wurde, ist auch später wieder für Israel gekommen, und dieser Begriff von עַמִּים kann auch als ein sehr sekundärer erscheinen. Jedenfalls ist es Thatsache, dass im Pent. auch steht „kommen zu s. Vätern" Gn. 15, 15 und dasselbe „sich legen bei s. Vätern" Gn. 47, 30, Dt. 31, 16, welches 1 Kn. 2, 10; 11, 21. 43; 14, 20 etc.; 2 Chr. 9, 31 etc. in der stehenden Schlussformel der Königsbiographien auftritt (woneben übrigens blos noch vorkommt: versammelt w. zu d. Vätern Ri. 2, 10; 2 Chr. 34, 28 u. versammelt w. zu den Gräbern 2 Kn. 22, 20; 2 Chr. 34, 28, vgl. Neh. 2, 3. 5). Dass aber der gleiche Ausdruck Gn. 47, 30; Dt. 31, 16 in anderm Sinne, als 1 Kn. 2, 10 etc. gebraucht sei (Keil § 14, 2), ist völlig grundlos; im Gegenteil folgt 1. Kn. 2, 10 gerade so das Begraben, wie Gn. 47.

Andere Beispiele, die sonst für die volle Mosaizität des Pent. vorgebracht wurden (Keil § 14), beweisen nur, dass im Pent. nicht der Sprachgebrauch der jüngsten Bücher vorliegt, wie wenn bemerkt wurde, dass in den Genealogien des Pent. nur חִוִּי gebraucht ist Nm. 1, 18, aber nicht חִוִּרִי Nh. 7, 5; 1 Chr. 5, 1 etc. — Es braucht aber nicht alles durchgegangen zu werden, was Keil als den Wortschatz des Pent. vorführte, und was noch umfangreicher hätte sein können, weil der Pent. vielen sonst nicht vorkommenden Inhalt behandelt. Es braucht zur Beurteilung dieser Sammlungen ausser allem bereits Bemerkten nur noch folgender Kanon vorgezeichnet zu werden: Beweismittel für Verschiedenheit der Zeiten und der Verfasser ist lexikalisches Material nur dann, wenn genau der gleiche Inhalt konstant durch verschiedene Wörter dargestellt wird.

Wir meinen bereits genug Spracherscheinungen des Pent. beleuchtet zu haben, um ein Gesamturteil fällen zu können. Es ist allerdings richtig, dass der Pent. Sprachelemente enthält, die nach der Entwicklung der Laute und der Formen in die älteste Periode der alttestl. Sprache gehören; aber diese garantieren nicht die mosaische Aufzeichnung des ganzen jetzt vorliegenden Pent. Keil sagte 160 f.: „Es bleibt der allen 5 Bb. gemeinsame altertümliche Sprachcharakter für die Ergänzungs- und Urkundenhypothese ein Stein des Anstosses, an dem sie fallen und zerschellen muss." Wir haben diesen Satz oft erwogen; aber wir können ihn nicht für endgiltig halten. Denn was nach der obigen Untersuchung als wirklich altertümlich gelten kann, ist nicht gleichmässig im Pent. vorhanden und ist schon nach den bisher gegebenen Belegen mit jüngerem Sprachgut gemischt. Der sprachliche Gesamtchararakter des Pent. gewährleistet nur dies, dass in ihm Stücke aus der ältesten Literaturperiode Israels enthalten sind, nicht aber dies, dass er in seiner Gesamtheit früher entstand, als die sonstigen ältesten Teile des AT.

3. Auch von den stilistischen Merkmalen einer einheitlichen Darstellung lassen sich einige im gesamten Pent. beobachten, nämlich äusserer Fortschritt und innere Planmässigkeit, die Aufeinanderbeziehung der Stoffe, das Festsetzen von Abschnitten im geeigneten Moment, wie nach dem Tode Jakobs Gn. 50, nach der Einweihung der Stiftshütte Ex. 40 etc.; eine kurze Rekapitulation Ex. 1, 1—7; eine zusammenfassende Formel am Schlusse von Lv. und Nm.; ein besonderer Anfang Dt. 1, 1—5 (vgl. über Derartiges bes. Rankes Untersuchungen über d. Pent. 1834 und 40). Aber diese Merkmale erklären sich teils aus dem Werden und dem Zusammenhang der Geschichte selbst, teils sind sie, wie Dt. 1, 1 ff., zunächst den selbst sich als relativ selbständige Darstellungen kennzeichnenden (§ 33) Unterteilen des Pent. eigen gewesen, und teils können sie von einem Schlussverfasser dieses ganzen Werkes herstammen. Ferner jene hervortretenden Züge im Aufbau der vorliegenden Genesis, nämlich Unterscheidung von 10 Toledoth oder Lebensgeschichten (2, 4; 5, 1; 6, 9 etc.) und die gedrängte Besprechung der Nebenlinien neben ausgeführter Zeichnung der Hauptpersonen (10, 22 ff.; 11, 10 ff.; — 25, 1 ff.; — 36 f.), können immerhin — diese Möglichkeit muss doch bei der Untersuchung von Anfang an zugelassen werden — auch nur aus einer Schicht des pentateuchischen Gesamtbaues herrühren, und diese Schicht muss auch nicht die älteste gewesen sein. Denn es kommt ja oft vor, dass die an einem Bauwerk am meisten in die Augen fallenden Linien nicht von dem Architekten gezeichnet sind, der den Grund zum Bauwerk gelegt hat.

§ 38. Giebt es sachliche Beweise für die absolute Mosaizität des Pent.? — 1. Israel zeigt lebendigen Sinn für die Pflege der Tradition. Aber dies beweist nur, dass eine Summe von Gesetzen und die hauptsächlichsten Geschichtsthatsachen richtig vererbt wurden. Denn nach aller Erfahrung war das Höchste, was mündliche Überlieferung geleistet hat, dies, dass sie den Kern des wirklichen Geschichtsverlaufs unversehrt gelassen hat.

Ex. 13, 8—10 ist befohlen, die Erinnerung an den Ursprung des Passah im Bewusstsein der Generationen wach zu erhalten. In dieser Stelle und V. 11—16; Dt. 6, 4—9; 11, 13—21 wird die stetige Einschärfung der Gottesgesetze angeordnet, und die Priester hatten die Funktion, dem Volke das Gesetz Moses zu lehren Lv. 10, 11; Dt. 33, 8—11; Hos. 4, 6; Mi. 3, 11; Jer. 18, 18; Zeph. 3, 4; Hes. 22, 26; 44, 23 f.; Hag. 2, 11—13; Mal. 2, 4—8. Das Dt. soll verlesen 31, 10—13 und Moses Lied gelehrt werden 31, 21, wie Davids Elegie 2 Sm. 1, 18 ff. Aber ausser in

der Verordnung über die Verlesung des Dt. ist der Umfang des zu tradierenden Gesetzes nicht begrenzt. — Israel zeigt auch die Sitte, sich sichtbare Anhaltspunkte für die Erinnerung zu schaffen, vgl. Gn. 28, 18; 31, 47; Ex. 16, 33; Nm. 17, 10; Jos. 4, 6 ff.; 8, 30 ff.; 22, 26 f.; 24, 26 f.; Eben Ezer 1 Sm. 7, 12; 21, 9; 2 Sm. 18, 18; auch der Zeitpunkt wird bemerkt, wo eine Volkssitte aufgekommen ist 1 Sm. 30, 25. Aber darf man daraus mehr schliessen, als was oben gesagt wurde?

2. Auch haben die Propheten sich nur als Fortsetzer einer einst begonnenen Gottesoffenbarung geltend gemacht, haben die Poesien sowie Weisheitsschriften des AT nur Kommentare zum Gesetze Gottes sein wollen, und haben die Geschichtsschreiber die nationalen Katastrophen als Vergeltung für Bundesbruch und Gesetzesübertretung betrachtet. Aber alles dies bezeugt nur die Gewissheit Israels, dass einst zu Moses Zeit die Grundlagen seines religiös-sittlichen Sonderbesitzes gelegt worden sind, macht jedoch nicht zugleich auch das sicher, dass diese Grundlagen bereits in Moses Zeit ihren pentateuchischen Umfang besassen.

Oehler, Theol. des AT § 3 (1891, S. 13) sagte: „Wie soll von der Voraussetzung aus, dass der Pent. ein jüngeres Produkt sei, eine genetische Darstellung der alttestl. Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes, der Angelologie, der Lehre vom Zustand nach dem Tode etc. gelingen? Wir werden sehen, wie in vielen Fällen der Pent. dasjenige hat, was die Basis für die Entwickelung des didaktischen Inhaltes in Prophetie und Chokhma bildet. Dieses . . . Moment . . . beweist allerdings nichts dafür, dass der Pent. so, wie er vorliegt, ein Produkt des Mose sei, beweist aber das relative Alter des Pent. auch in seiner Zusammensetzung gegenüber den proph. Bb.“ Diese Äusserung Oehlers sollte nicht unerwähnt gelassen werden, weil er ausdrücklich hinzugesetzt hat, dass das von ihm hervorgehobene Moment in der Regel von der Kritik der alttestl. Bb. übergangen werde. Aber wir müssen entgegnen, dass die richtige genetische Darstellung der alttestl. Lehre über Gottes Wesen und Eigenschaften etc. von den durch unabhängige Gründe gewonnenen Ergebnissen der Literarkritik mit bedingt ist. Werden denn überdies einerseits diejenigen Teile des Pent., welche wirklich die Basis für den didaktischen Inhalt von Prophetie und Chokhma gebildet haben müssen, durch einen Sprach- oder Sachbeweis dem mosaischen Zeitalter aberkannt, und wird anderseits die Entstehung „des Pent. in seiner Zusammensetzung“ wirklich für die [kurz sogenannte] vorprophetische Zeit durch die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der Propheten gefordert? Dies geschieht auch nicht durch das, was über das vorprophetische Dasein einzelner religiöser Vorstellungen z. B. Diestel, Die Heiligkeit Gottes (JDTh. 1859, 6. 16. 22. 24. 27) gesagt hat. Der Beweis liegt schon in „Die Hauptprobleme der altisrael. Religionsgeschichte“ und „Beiträge zum positiven Aufbau der Religionsgesch. Isr.“ vor.

3. Ausser den bis jetzt erwähnten Momenten, die aus Israels

Stellung zur Pflege seiner Überlieferung und aus dem Verlauf seiner Religionsgeschichte hergenommen waren, ist auch noch die zeitgeschichtliche Situation zu beachten, welche in der Formulierung vieler Gesetze des Pent. hervortritt.

Namentlich Bleek, Einl. § 11 ff. [1886, § 18 ff.] hat hervorgehoben, dass wegen der zeitgeschichtlichen Färbung einzelner Gesetze deren Entstehung nur aus Moses Zeit zu verstehen sei. Dies sei der Fall bei den Opfergesetzen Lv. 1—7 wegen des Ausdruckes „ausserhalb des Lagers" 4, 11; bei Lv. 13 f. (Aussatz) wieder wegen des Hinausgehens aus dem Lager und des Hereinkommens ins Lager 13, 46; 14, 3. 8 und wegen der Unterscheidung solcher Vorschriften, die noch nicht während des Wüstenzuges beobachtet worden seien 14, 33 ff.; bei Lv. 16, weil der sündenbeladene Bock in die Wüste geführt werden soll; bei Lv. 17, weil die im Lager und die ausserhalb desselben zu schlachtenden Tiere unterschieden werden V. 3 und nicht blos das Opfern, sondern das Schlachten aller Tiere an der Stiftshütte geboten wird; ebenso bei Nm. 10, 1—8; 19. — Das Gewicht dieser Umstände kann aber nicht einmal für die Partien, in denen sie auftreten, als ausschlaggebend beurteilt werden, sodass sie unbedingt die mosaische Niederschrift derselben, oder wenigstens ihre unmittelbare Herkunft aus Moses Periode anzeigen würden. Denn als ein möglicher geschichtlicher Hergang der Entstehung solcher auf die Situation des Wüstenzuges hinweisender Darstellungselemente ist folgender anzuerkennen. Indem eine Summe von gesetzlichen Vorschriften und Geschichten, die in der gottvermittelten Geburtszeit der israelitischen Erlösung zugleich mit geboren worden waren, selbstverständlich in ihrer mündlichen oder schriftlichen Formulierung die Züge ihrer Entstehungszeit an sich trugen: konnten und mussten diese formellen Besonderheiten der prophetischen Hinterlassenschaft des mosaischen Zeitalters auch auf die Detaillierungen und Ausgestaltungen dieses Erbes sich übertragen, und zwar um so leichter, als kein anderes Zeitbild so lebhaft, wie das der grundlegenden mosaischen Epoche, die Seelen der nachfolgenden Generationen beschäftigt hat: alle Arten des alttestl. Schrifttums sind dessen Zeuge. Nur darum aber handelt es sich an diesem Punkte der Untersuchung, diese Auffassung, nach welcher z. B. jene aus Lv. 14, 33 ff. erwähnte Bemerkung das Bewusstsein einer unmittelbareren und mehr mittelbaren mosaischen Herkunft der Aussatzgesetze ausprägen würde, als eine mögliche nicht von vornherein von der Hand zu weisen.

4. Ebendasselbe gilt von der Beweiskraft der Bemerkungen, welche im Pent. über die Verhältnisse Israels zu andern Völkern enthalten sind. Auch wenn nur angenommen wird, was allein (§ 32) ausdrücklich im Pent. ausgesagt ist, dass ein Teil dieser kurzgesagt internationalen Bemerkungen durch Mose selbst aufgezeichnet, ein anderer Teil blos dem Gedächtnis der mosaischen Generation eingegraben wurde: so lässt sich aus der Wiederholung jener Aufzeichnung Moses und aus dem spätern Fortwalten der in Moses

Zeit bestehenden Völkerverhältnisse begreifen, dass die Summe der in Rede stehenden Bemerkungen in einem Schriftganzen sich vereinigte, welches die grundlegliche Bedeutung der mosaischen Epoche darstellen wollte, also auch die in ihr wurzelnden völkergeschichtlichen Zielpunkte nachmosaischer Generationen Israels erwähnen konnte.

Wenn Israel sich blos bewusst gewesen wäre, dass es an Amalek wegen dessen einstigen Angriffs Vergeltung zu üben habe, so bliebe es allerdings unverständlich, dass es später gerade gegen diese kleinere und entferntere Völkerschaft einen so exzeptionellen Vergeltungsbeschluss formuliert und dessen Niederschrift dem Mose beigelegt hätte (Ex. 17, 14). Bei Voraussetzung der mosaischen Herkunft von Ex. 17, 14 ist es aber dann nicht einfach unerklärlich, dass in einer spätern Wiederholung der Weisungen Moses auch jene Aufforderung von neuem eingeschärft wurde Dt. 25, 17—19. — Ferner Dt. 23, 4—9 ist den Ammonitern und Moabitern die Aufnahme in die Gemeinde Jahwes versagt, aber den Edomitern und Ägyptern — in der 3. Generation — gewährt, weil Edom Israels Bruder sei und Ägypten den Wohnort Israels gebildet habe. Da meinte nun Keil § 29, ein solcher Beschluss über Edom sei in späterer Zeit unbegreiflich. Indes die günstigere Massregel betreffs Edoms könnte auch in Moses Zeit nicht aus dem damaligen Wohlverhalten Edoms abgeleitet werden, weil auch dieses die Israeliten nicht durch sein Land ziehen liess Nm. 20, 14—21. Sie kann nur auf dem Bewusstsein thatsächlicher Verwandtschaft beider Völkerschaften beruhen. Durch dieses Bewusstsein nun hätte jene verhältnismässig freundschaftliche Massregel betreffs Edoms, wie zu Moses Zeit, so auch später erzeugt werden können, zumal ein Angriff Edoms auf Israel aus der Richterzeit nicht gemeldet ist, sondern Edom erst von Saul und auch von ihm nur als ein Glied der feindlichen Nachbarn Israels überhaupt bekämpft wurde 1 Sm. 14, 47, verhasst aber erst wegen feindseligen Verhaltens nach Jerusalems Eroberung 588 wurde.

Weiterhin der Umstand, dass hauptsächlich das Dt. die Erinnerung an Israels Erlösung aus Ägypten als stetiges Motiv bei seinen Ermahnungen verwendet, liesse sich auch aus der nachmosaischen Zeit verstehen. Denn der Hinweis auf Ägypten ist auch da häufig Hos. 9, 3; 11, 1; 12, 14 etc. Wer will auch behaupten, dass ohne schriftliche Quellen aus den Zeiten Josephs und Moses sich spätere Darstellungen dieser Zeiten nicht in vielen Einzelheiten auf Ägyptisches beziehen könnten? Vgl. das Korbtragen auf dem Kopfe Gn. 40, 16, das Bartscheren vor dem Erscheinen vor Pharao 41, 14; vgl. 44, 5; 50, 2 f. 26; Ex. 2, 3; 16, 3; Nm. 11, 4 f.; Dt. 7, 15; 11, 10; 28, 27. 60 etc. Es kann nicht behauptet werden, wenn auch z. B. gegenüber von Bohlen (Gn. 1835, LXX) die Lebenswahrheit der Aegyptiaca der Gn. besonders durch Ebers, Ägypten u. die Bücher Mosis 1868, 261 ff. in ein helles Licht gesetzt wurde, und wenn auch der ägyptische Charakter von abrek 41, 43 z. B. mit Brugsch (Steininschrift und Bibelwort 1891, 83) festzuhalten ist gegenüber Friedr. Delitzsch (Prolegomena zum hbr. WB. 1886, 145), der darin das assyr. abarakku (Grossvezier) sehen wollte. Es ist ja auch noch nicht ausge-

macht, ob nicht der Verf. „mancher Pentateuchbestandteile über ägypt. Zustände schlecht oder gar nicht unterrichtet ist" (Pietschmann, ZDMG. 1885, 144), oder ob „sich überall [im Pent.] eine gleichmässig gute Kenntnis des Nildelta zeigt" (Wiedemann, Supplement zu s. Ägypt. Gesch. 1888, 7). Jedenfalls gab es, wie „engste Beziehungen Phöniciens und Ägyptens" (De Lagarde, GGA. 1884, 259), so auch Verbindung Israels und Ägyptens wieder seit Salomos Zeit 1 Kn. 10, 38; 11, 40; 12, 20 etc. Kann man also behaupten, dass die Beziehungen des Pent. auf Ägyptisches nicht durch die Tradition aus Moses Zeit und zugleich durch die später wieder aufgefrischte Kenntnis ägyptischer Dinge erklärlich seien? Man wolle also nicht durch die Aegyptiaca des Pent. Behauptungen stützen, die von ihnen nicht getragen werden können, wie es nach Lansing, Osgood und Kellogg neuestens S. Kinns gethan hat: Graven on the Rock; or, the historical accuracy of the Bible confirmed by reference tho the Assyrian and Egyptian Monuments 1891; jedenfalls vergleiche man auch, was Brugsch, Steininschrift etc. 1891, 83 bemerkt: „Der ägyptische Name Josephs Zaphnathpaneach und die Eigennamen Potiphar und Potiphera haben ihre eigene Bedeutung für die äusserste Grenze der Abfassung der bibl. Erzählung von Joseph in Ägypten. Sie sind den ältern Epochen der Denkmälerwelt vollständig ihrer ganzen Bildung nach unbekannt und treten als Namen ächter Ägypter zum ersten Male im neunten Jahrh. v. Chr. auf".

Um noch eins zu beachten, so ist durch Vigouroux, Die Bibel und die neuern Entdeckungen etc., 1 (1885), 184 als ein für die Pentateuchkritik grundstürzender Umstand dies hingestellt worden, dass Traditionen über Weltschöpfung, Sündenfall etc., welche parallel zu Gn. 1. 3 etc. seien, in der babyl. Literatur entdeckt worden sind. Aber erstens ist eine keilschriftliche Sündenfallerzählung bis jetzt nicht nachgewiesen worden, und sodann ist noch mehr als das Vorhandensein von keilschriftlichen Parallelen zu Genesisabschnitten dies zu betonen, dass zunächst Gn. 1 aus dem Geist des Monotheismus wiedergeboren ist. Also besitzt es keine abschliessende Bedeutung, wenn auf die Existenz jener keilschriftlichen Parallelen hingezeigt wird.

§ 39. Giebt es Nachmosaisches im Pent.? — Bei nicht wenigen Stellen wird es schwerlich gelingen, sie ohne Verletzung der gesunden Hermeneutik so auszulegen, dass sie nicht über die Zeit Moses hinauswiesen. Eine Auswahl der wichtigsten hierhergehörigen Stellen umfasst folgende. 1. Gn. 12, 6: Und Abram zog dahin im Lande etc., und der Kanaaniter war damals im Lande. Von 5 Erklärungen lautet a), das „damals" sei = schon damals; aber da setzt man einen unangedeuteten und auch nicht gemäss dem entfernteren Kontext und am wenigsten vom mosaischen Standpunkt aus anzunehmenden Gegensatz gegen frühere Bewohner des schon V. 5 einfach als Kanaan benannten Landes voraus. b) „Die Glaubenskraft Abrahams solle hervorgehoben werden, der, obgleich das Land voll Kanaa-

niter ist, nicht ansteht, sich da niederzulassen" (Gossrau 184); jedoch dies wäre nur höchstens dann denkbar, wenn der Satz bei V. 5 stünde, wo zuerst erwähnt ist, dass Abraham nach Kanaan aufbrach. c) „Damals" soll ein Gegensatz zu der V. 7 den Abrahamiden gegebenen Verheissung des Besitzes dieses Landes sein (Hgstb., Beiträge zur Einl. 2, 185); indes um diese Verheissung einzuleiten, hätte es nur der Worte bedurft „und der Kanaaniter war im Lande", also das damals wird von dieser Erklärung einfach übergangen. d) „Die Bemerkung besagt nichts weiter, als: Abr. kam nicht in ein unbewohntes Land" (Keil § 32); da wird wieder das damals als nicht vorhanden angesehen. e) Das damals steht mit Rücksicht auf die Gegenwart des Verf. und des Lesers, wie stets, so oft nicht eine andere Beziehung dieses Wortes im Zusammenhang einer schriftlichen oder mündlichen Äusserung angegeben ist. Also das damals ging von einer Zeit aus, wo die Kanaaniter nicht mehr die Bewohner Palästinas waren. Ist nun nur diese Deutung richtig, so kann nicht Mose diesen Satz geschrieben haben. — Ebenso ist das Wort gemeint 13, 7.

2. Bethel 12, 8; 13, 3 wäre für Mose nur ein relativer Anachronismus, weil nach der Gn. selbst schon vor seiner Zeit jener Name an Stelle des älteren Lus trat 28, 19; 35, 6. 15; Jos. 18, 13; Ri. 1, 23. — 3. יָמָּה Gn. 12, 8 etc. und יָמָּה 13, 14 etc., eig.: meerwärts, aber dort = westlich, setzen eher einen in Palästina wohnenden Erzähler voraus, als einen von Ägypten her kommenden. — 4. Hebron 13, 18 etc. kann nicht bestimmt als nachmosaisch bezeichnet werden, weil nicht angegeben ist, wann jener Name den älteren Qirjath Arba Jos. 14, 15; 15, 13; Ri. 1, 10 verdrängt hat, und weil Kalebs Nachkomme Hebron 1 Chr. 2, 42 ebensogut seinen Namen von der Stadt, wie diese von ihm haben kann. — 5. Wieder Dan 14, 14; Dt. 34, 1 wäre für Mose absoluter Anachronismus. Denn der Name entstand erst in der Richterzeit für Leschem Jos. 19, 47 oder Lajisch Ri. 18, 29. Mit Del. Gn. 1872, 32 eine kanaanitische Präexistenz des spätern berühmten Stadtnamens anzunehmen, ist gegen die bibl. Angaben (von Del. selbst nicht mehr 1887, 268 vertreten), und mit Keil 136 an der Identität jenes Dan mit dem später berühmten zu zweifeln, erlaubt die einfache Nennung des Namens nicht.

6. Gn. 36, 31: Und dies sind die Könige, welche im Lande Edom regiert haben, bevor ein König der Israeliten regiert hat („über die Israeliten," worauf Kaulen § 197 Wert legt, kann nicht aus 1 Sm. 8, 22 als richtig erwiesen werden; übrigens irrevelant). a) Wenn das sicher wäre, was nach Ri. 8, 23; 1 Sm. 8, 6—8; 10, 19 — Streben nach einem Könige ist Abfall von Jahwe gleich der Anbetung des goldenen Kalbes — als eine Rückstrahlung aus der israelit. Königszeit erscheinen muss, dass dem Abr. und Jakob Kö-

nige als Nachkommen verheissen worden seien 17, 6. 16; 35, 11, dann könnte auch 36, 31 von Königen Israels vor deren Existenz geredet worden sein (gegen Hgstb. 2, 202 ff.; Drechsler, die Unwissenschaftlichkeit etc. 78 f.; Keil § 32; Gossrau 316; Kaulen § 197). b) Neben der fraglichen Beziehung der Stelle auf vormosaische Verheissung israelitischen Königtums ist die andere Hauptschwierigkeit diese, dass Mose als Verf. jener Sätze die Namen der vor Saul regierenden Könige Edoms müsste geweissagt haben. Denn *α*) es heisst nicht „und Könige haben regiert in Edom etc.", sodass ausgesagt wäre, dass die Edomiter (infolge ihres „weltlichen Sinnes" [Gossrau]!) früher zur Begründung königlicher Herrschaft gelangt seien, als Israel. *β*) Auch nicht das kann der Sinn von 36, 31—39 sein, dass diese Könige Edoms nur bis Moses Zeit der israel. Königsherrschaft vorangegangen seien. Denn dann müsste es heissen: dies sind die Könige, welche bis jetzt, bis zu meiner, des Mose, Zeit in Edom regiert haben vor der Erfüllung der fraglichen Königshoffnung des mosaischen Israels. *γ*) So, wie die Worte aber wirklich lauten, kann in ihnen nur der Sinn gefunden werden, dass die genannten Könige Edoms bis zum Beginn des thatsächlichen Königtums Israels geherrscht haben [seit welchem es mit der Königsherrlichkeit Edoms aus war 1 Sm. 14, 47; 2 Sm. 8, 13 ff.; 1 Kn. 11, 14 ff. 22, 48].

c) Dieser einzige mögliche Sinn der dastehenden Worte lässt sich auch nicht mit Hgstb. u. A. durch Hinweis auf zwei Punkte der Königsliste bestreiten, nämlich *α*) darauf, dass der 4. König Hadad die Midianiter im Felde Moabs schlug V. 35. Denn auch nach Gideon Ri. 7, 22 ff. hat es noch Midianiter gegeben, und auf dem Felde Moabs Nm. 21, 20; Ruth 1, 6; 1 Chr. 1, 46; 8, 8 (verschieden von „Gefilde Moabs" Nm. 22, 1 etc.) kann auch nach Moses Zeit den durch diese Gegenden Streifzüge unternehmenden Midianitern durch die Edomiter eine Schlappe beigebracht worden sein. *β*) Nicht eingewendet kann werden, dass die Königsliste nur 8 Namen enthält, diese also nur von Esau bis Mose reichen. Dies könnte nur dann gemeint werden, wenn der 1. König Edoms mit Esau in gleiches Zeitalter gesetzt wäre, während doch gar nicht der Anfangspunkt der edomitischen Königsreihe, sondern nur ihr relativer Endpunkt angegeben ist. Es ist also vielmehr anzunehmen, dass der König Edoms, der den Durchzug Israels verweigerte Nm. 20, 14—21, der erste von den acht gewesen ist, als mit Hgstb. und Keil, dass dies der achte gewesen sei. Die Richterzeit Israels kann durch acht Könige Edoms ausgefüllt worden sein, sogar wenn es — weil die Herkunftsorte der 8 verschieden sind und keiner des andern Sohn heisst — blos sicher ist, dass Edom ein Wahlkönigtum besass, nicht aber gewiss ist, dass Interregna zwischen den einzelnen angenommen werden dürfen, weil mit dem

Sterben des einen Königs immer auch zugleich seine Ersetzung durch einen andern erwähnt ist.

7. Postmosaica sind auch z. B. „das Land der Hebräer" im Munde Josephs Gn. 40, 15; „Kanaan spie aus die Männer oder das Volk, die vor den Israeliten im Lande Kanaan waren Lv. 18, 25—28. Viele Momente dieser Verse (hauptsächlich auch noch: ich suchte heim; der Fremdling, der unter euch weilt; sie haben gethan) machen es sicher, dass der Erzähler in der nachmosaischen Zeit stand und bei seiner Darstellung der mos. Periode unwillkürlich von seiner thatsächlichen Gegenwart die Ausdrucksweise entlieh. Dies gegen Kaulen § 197, der meint, dass das נקי V. 28 nicht blos gewiss Partizip sei (was nicht gewiss ist; vgl. m. Lehrgeb. 1, 644), sondern auch als Futurum zu fassen sei; aber weshalb stünde dann nicht, wie in 28ᵃ, auch in 28ᵇ das Impf.? Und welche Meinung hätte in der Aussage gelegen, wie „das Land ausspeien wird die Nation, die vor euch"? Hätte der Verf. ergänzt haben wollen: ist, oder: war? — 8. Wenn es ferner auch möglich wäre, dass Mose nicht blos die Ereignisse vom Horeb bis Kades Dt. 1, 6 ff., sondern auch die von Kades bis zu den Gefilden Moabs Kap. 2 f. vor solchen Personen weitläufig erzählt hätte, welche die letztere Reihe von Ereignissen selbst erlebt gehabt hätten: so kann er doch nicht gesagt haben, dass Edom die Horiter vertilgt habe, „wie Israel dem Lande seines Besitztums gethan hat" 2, 12. Konnte er auch wirklich fragen, ob nicht das Bett des Königs Og in Rabbath Ammon stehe 3, 11? Konnte er sagen, dass Jair die Jairsdörfer nach seinem Namen benannt habe bis auf diesen Tag 3, 14? Diese Formel könnte zwar Gn. 19, 38; 26, 33; 32, 33; 35, 20; 47, 26; Dt. 2, 22; 29, 3 von Mose stammen, aber 3, 14 ebenso wenig, wie 10, 8. Denn Jair hatte diese Gegend erst seit wenigen Monaten zu bevölkern begonnen (Nm. 32, 41), abgesehen davon, dass der Name Jairsdörfer (noch Jos. 13, 30) auch vom Richter Jair abgeleitet ist Ri. 10, 4. — Auch das Königsgesetz Dt. 17, 14—20 ist unbekannt nicht blos 1 Sm. 8, 7, sondern auch 10, 25.

Während also in § 32 f. 37 f. nicht durch literargeschichtliche, sprachliche oder sachliche Momente bewiesen werden konnte, dass der ganze Pent. das Werk Moses sei, scheint mir in § 39 sicher gestellt zu sein, dass im Pent. Aussagen enthalten sind, die erst nach Moses Zeit gemacht worden sein können. Darnach wäre also wenigstens die Annahme nötig, dass Moses Werk nachträglich Einschaltungen erfahren hat. Ob man dabei stehen bleiben könne, soll nun weiter untersucht werden.

§ 40. Ein literargeschichtlicher Hinweis des Pent. selbst darauf, dass er keine einheitliche Niederschrift bildet. — Als eine für sich bestehende Grösse ist das Bundesbuch Ex. 24, 7 und wieder als eine besondere Grösse die einer neuen Generation vorgelegte Schlussgesetzgebung des 5. Buches hingestellt, und während von diesen beiden Gesetzeskomplexen ausdrücklich gesagt ist, dass

Mose sie geschrieben habe, ist dies in Bezug auf andere Gesetze des Pent. nicht geschehen. Schon dieser Sachverhalt dürfte bei der richtigen Beurteilung der Entstehung des Pent. nicht zu übersehen sein.

§ 41. Sprachliche Spuren von der Nichteinheitlichkeit des Pent. — 1. Die Gottesnamen. Was schon Tertullian (adv. Hermogenem, Cap. III: deus und dominus) sowie Augustin (De Genesi ad literam 8, 11) als auffällig beobachteten, und was zuerst Astruc (§ 35, 2) zur Scheidung von Urkunden verwertete, nämlich der Wechsel von Elohim und Jahwe in Gn. 1—Ex. 6, das besitzt wirklich Beweiskraft.

a) אלהים steht Gn. 1, 1—2, 3; 4, 25; 5, 1. 22. 24; 6, 2. 4 in dem Ausdruck „Söhne Elohims"; V. 9. 11—13. 22; in Teilen der Flutgeschichte Kap. 7 f.; 9, 1. 6. 8. 12. 16 f. 27; 17, 3. 7—9. 15. 18 f. 22 f. etc. Aber יהוה steht 4, 1. 3 f. 6. 9. 13. 15 f. 26; 5, 29; 6, 3. 5—8; in Teilen der Flutgeschichte Kap. 7 f.; 9, 26; 10, 9; 11, 5 f. 8 f.; 17, 1 in der einleitenden Formel „und Jahwe erschien"; 18, 1. 13 f. 17. 19 f. 22. 26. 33 etc. Wie eine Klammer zwischen beiden Reihen von Abschnitten steht 2, 4^{b}—3, 24, in welchem ganzen Stück יהוה אלהים steht, ausser 3, 1^{b}—5, wo das Gespräch zwischen dem Tiere und dem Weibe erzählt ist. Demnach ist es Thatsache, dass in Stücken, die ihrem Inhalte nach selbständige Ganze bilden, entweder Elohim (1, 1—2, 3; Kap. 5, ausser V. 29; 6, 9—22; 9, 1—17; Kap. 17, ausser V. 1), oder Jahwe ([2, 4^{b}—3, 24]; Kap. 4, ausser V. 25; 6, 5—8; 10, 8—12; 11, 1—9; Kap. 18 gebraucht ist.

Dieser durch ganze Partien hindurchgehende Wechsel der Gottesbezeichnung kann nicht etwa mit den (trotz der Schreibregeln über die Gottesnamen § 9, 2) doch in einzelnen Handschrr. auftretenden Varianten betreffs der Gottesnamen, zunächst — was den Späteren besonders nahe lag — betreffs יהוה und אדני (de Rossi, Proleg. § 14 etc.), auf gleiche Stufe gestellt werden. — Ferner kommt in Bezug auf die Gottesnamen der jüd.-hbr. und der samar.-hbr. Pent. fast ganz überein: nämlich bis Ex. 6 blos für אלהים Gn. 7, 9; 28, 4; 31, 9. 16 im Samar. יהוה; für יהוה 14, 22; 20, 18; Ex. 3, 4 im Samar. אלהים. — Sodann beim Doppelnamen יהוה אלהים ist das dem יהוה entsprechende κυριος zuerst weggelassen in der LXX Gn. 2, 4 f. 7. (8.) 9, aber dann ist, weil der Hbr. bei der Doppelbenennung Gottes beharrte, κυριος ο θεος gesetzt V. 15 ff. Im 4. Kap. steht für יהוה ο θεος V. 1; κυριος V. 3; wieder θεος V. 4, dann κυριος ο θεος V. 6. 9. 13. 15; dagegen wieder blosses θεος V. 16. 26 etc. Schon darnach ist das Urteil zu fällen, dass im hbr. AT der ursprüngliche Bestand der Gottesbezeichnung vorliegt. Denn die in jenem gleichmässig durch zusammenhängende Abschnitte auftretenden Gottesnamen vereinigen sich mit andern Merkmalen der Darstellung dieser Abschnitte zu einem Ge-

samtcharakter derselben; aber in der LXX ist die planmässige Verteilung der Gottesnamen auf ganze Partien der Erzählung nicht vorhanden, und das Verfahren des Übersetzers erklärt sich noch überdies bei 2, 4 ff. aus der in der LXX auch sonst bemerkbaren Neigung zur Vereinfachung. — Alledem gegenüber ist es doch eine willkürliche Übertreibung und Verkennung des Thatbestandes, wenn Grätz, MGWJ. 1887, 528 sagte: „Die Kopisten haben nicht selten den einen für den andern Gottesnamen geschrieben oder verschrieben. Die LXX hat an manchen Stellen κυριος = יי, wo im hbr. Original אלהים steht und umgedreht."

b) Nun beobachtet man auch dies, dass dem Tiere (3, 1ᵇ—5) nur der Gattungsname Elohim (= Inbegriff aller Furchtobjekte) in den Mund gelegt ist, und dass 9, 27 steht „Elohim lasse es weit sein dem Japheth!" neben „gepriesen sei Jahwe (= der Beständige, Getreue), der Gott des Sem!" (V. 26). Aber dies ist kein Fundament für die Bejahung der Frage, ob aus der Bedeutung der Namen Elohim und Jahwe und aus der näheren Beziehung Jahwes zur heilsgeschichtlichen Linie der Menschheit jener Wechsel sich erklären lasse. Denn was vom versuchenden Tiere gilt, kann nicht auf den Menschen angewendet werden. Ferner was in einer Stelle, wo positiv ein der besondern Offenbarung ferner stehender Menschheitszweig von einem ihr näher stehenden unterschieden werden soll (9, 26 f.), als Motiv des Gebrauchs der Gottesnamen wirken konnte, dies kann nicht zugleich auch da gewirkt haben, wo von solcher Verschiedenheit der Gottesbeziehung zweier Kreise des Menschengeschlechts gar nicht die Rede ist und die Wahl des einen Gottesnamens nicht die Unterscheidung einer indirekten und einer direkten Linie der Heilserben anzeigen könnte (Kap. 1; 4, 1—16; 11, 1—9), ja, wo der Gebrauch beider Gottesnamen sogar in umgekehrter Beziehung zu diesen beiden Linien der Heilserben stehen würde (4, 9—16 etc.).

Noch Keil hat, indem er selbst die früheren Bejahungen dieser Frage als unbefriedigend bezeichnete (§ 33, 3), gemeint, der Wechsel von Elohim (Weltschöpfer, -erhalter und -regierer) und Jahwe (Erlöser von Sünde und Tod) lasse sich als ein von demselben Verfasser beabsichtigter erweisen und hänge mit der Entfaltung des göttlichen Heilsratschlusses zusammen. Jedoch schon Del., Gn. 1872, 27 frug ihn, weshalb denn in 6, 9—22; 9, 1—17; 20, 1—17; 35 nirgends Jahwe gebraucht sei. Dem gegenüber zog sich Keil schliesslich auf den Satz zurück, der Verf. könne in manchen Abschnitten „nach subjektivem Ermessen" Elohim oder Jahwe gebraucht haben. Indes dann wären die Gottesnamen in manchen Partien wirklich aus Zufall gesetzt. In jenem Satze Keils lag also das Zugeständnis eingeschlossen, dass er für den in Rede stehenden Wechsel keine Erklärung wisse. — Wieder aber wollte Gossrau (Komm. über d. Gn.

1887) das Phänomen daraus erklären, dass Elohim die Allmacht, aber Jahwe „der gleichbleibende, ewige Wohlthäter und Freund der Menschen" (38) sei, dessen Werk die Erlösung (42) sei. Indes kann schon dies nicht als der Wahrheit entsprechend anerkannt werden, dass die in Gn. 1 erzählte Weltschöpfung und gottesbildliche Menschenschöpfung etc. (V. 26 bis 30!) weniger eine That Gottes, des Menschenwohlthäters, gewesen wäre und weniger zur Vorbereitung der Heilsgeschichte gehört hätte, als die in 2, 4b ff. beschriebene Menschengestaltung. Noch weniger könnte aus der angeblichen Verschiedenheit der beiden Gottesbezeichnungen abgeleitet werden, dass in der Geschichte Kains 4, 1—16 und wo Gott das Strafgericht ankündigt 6, 5—8 oder vollzieht 11, 1—9 der Name Jahwe gebraucht ist, aber Elohim in der Geschichte der Sethiten 5, 1 ff. u. Noahs 9, 1—17 u. Abrahams 17, 2 ff., die doch alle auch Erlösung brauchten und deren nächste Erben sein sollten. Also in dem verschiedenen Begriffe von Elohim und Jahwe sucht man vergeblich die Erklärung jenes Wechsels. — Überdies wird eine andere Person ebenso in abwechselnden Abschnitten mit verschiedenen Ausdrücken bezeichnet? Oder thut dies etwas zur Sache, dass Jahwe in den letzten Kap. der Gn. seltener auftritt, oder dies, dass der „compiler" die beiden Gottesbenennungen aufs gleiche Niveau setzte (2, 4 ff.)? Liegt darin, dass die Quelle mit Jahwe, obgleich ihr Elohim bekannt war, doch Jahwe vorzog, dies, dass sie wegen der Wortbedeutung dieses Namens ihn wählte, sodass also „unsere Kritiker stillschweigend durch den Sinn der beiden Namen deren Wechsel veranlasst sein liessen"? Kann nicht die Quelle, welche Jahwe bevorzugte, vielmehr wegen der zu ihrer Zeit herrschenden Gebrauchsweise dies gethan haben, die sie, überdies ohne die Stadien der Gottesnamenenthüllung dadurch verrücken zu wollen, betreffs der früheren Zeit nachgeahmt haben kann? Dies gegen Bissell, Gn. printed in colours 1892, VI. Wenn er dort noch fragt, ob, falls wegen des Gottesnamenwechsels Quellen unterschieden werden müssten, Elohim nicht wenigstens in der älteren, priesterlichen Quelle zu erwarten wäre: so wird er die Antwort darauf im nächsten Abschnitt finden, und weshalb setzt er voraus, dass in der jahwistischen Quelle weniger das Ächtmosaische vorliege, als in einer andern Quelle?

c) Worin liegt der Grund jener Abwechselung? Die Antwort ist längst in Ex. 6, 2 f. gegeben: „Elohim redete mit Mose und sprach zu ihm: Ich bin Jahwe, und ich erschien dem Abr., Is. und Jak. als [Beth praedicati] El schaddaj [allmächtiger Gott], aber hinsichtlich meines Namens Jahwe habe ich mich ihnen nicht kund gethan." Darin kann nur ausgesagt sein, dass „Jahwe" als Benennung des Offenbarungsgottes den Patriarchen unbekannt war. Die unverrückbaren Grundlagen dieser Erklärung liegen in folgendem Dreifachen: darin, dass Elohim erst hier sich enthüllt (sozusagen einführt) mit den Worten „Ich bin Jahwe"; ferner darin, dass es nicht heisst „und ich erschien auch dem Abr. etc. als Jahwe, aber

hinsichtlich dieses Namens bin ich ihnen nicht bekannt gewesen"; endlich in dem notwendigen Sinn des letzten Versteiles. Denn auch wenn das לֹא נוֹדַעְתִּי so, wie angegeben, zu übersetzen wäre und nicht vielmehr „bin ich ihnen nicht bekannt gewesen": so sollte ausgesagt werden, dass die Kenntnis des Gottesnamens Jahwe erst von dieser Gotteserscheinung am Sinai datiere. Denn hätte Gott sich den Patriarchen hinsichtlich des Namens Jahwe kundgethan, so hätten sie diesen Namen auch gekannt. Um etwas anderes, als um die Kenntnis dieses Namens, eben dieses Ausdruckes als einer Bezeichnung des Offenbarungsgottes, handelt es sich aber in der Stelle nicht.

Zwar noch Öhler, Alttestl. Theol. § 40, Gossrau, Gn. 36, Andrä (Bew. d. Gl. 1889, 435) und Bissell, Gn. VI meinen, durch Ex. 6 werde nicht äussere Bekanntschaft des Namens Jahwe den Patriarchen abgesprochen, sondern nur das Durchschauen des Begriffes Jahwe. Aber in Ex. 6 kann Name am wenigsten = Wesen sein; denn יהוה steht dabei. Deshalb kann es nicht bedeuten „hinsichtlich meines Wesens als Jahwe", sondern eben nur „meines Namens Jahwe". Der Wortlaut der Stelle ist übermächtig. Warum denn hätte Abr. z. B. aus dem Wundergange seines Lebens und insbes. aus der schliesslichen Geburt des Erben etc., oder warum hätte der aus Mesopotamien zurückgeleitete Jakob nicht die Bedeutung des Namens Jahwe kennen lernen können, wenn sie diesen Namen ihres Gottes überhaupt gekannt hätten? — Öhler meinte, seine Auffassung beweisen zu können, weil das לֹא נוֹדַעְתִּי V. 3 in dem וִידַעְתֶּם V. 7 seine Erklärung finde. Indes gewiss könnte, nachdem der Name Jahwe offenbart ist V. 3, in V. 7 das וִידַעְתֶּם bedeuten „und ihr werdet erkennen, welches Wesen ich als Jahwe besitze"; es ist aber auch nicht einmal das וִידַעְתֶּם V. 7 sicher in Öhlers Sinn gesagt, weil in V. 7 vielmehr „euer Gott" das Prädikativ bildet. — Bissell meinte, ebendieselbe Auffassung stützen zu können, wenn er auf folgendes hinwiese: α) J. sei schon vorher in der Gn. gebraucht; — aber das ist Vorausnahme des Urteils, dass Ex. 6, 2 f. nicht von einem besondern Erzähler stammen könne. β) In Ex. 3, 14 werde ein ähnlicher Nachdruck auf den etymologischen Sinn des Wortes Jahwe gelegt; — aber in Ex. 6, 2 f. ist nicht davon, sondern positiv und negativ vom Zeitpunkt der Enthüllung Jahwes als eines Namens des Offenbarungsgottes die Rede. γ) Ex. 6, 2 f. beziehe sich auf Gn. 17, 1 zurück, wo Jahwe gebraucht sei, und nur durch Zuweisung an einen Redaktor beseitigt werde. Aber was von beiden ist sicher: dies, dass Gn. 17 ausgesagt sein sollte, die Gottheit habe sich als El schaddaj enthüllt, wie Ex. 6, 3 bestätigt wird, oder dies, dass der Erzähler, welcher Gn. 17, 1^{b} geschrieben hat „Ich bin El schaddaj" auch selbst vorher geschrieben hatte „und Jahwe erschien"? Ist es also berechtigt, oder nicht, zu sagen, dass das einzige „Jahwe" in Gn. 17 (1^{a}) bei späterer Reproduktion hinzugekommen ist? δ) Ex. 6, 3^{b} heisse „bin nicht gewürdigt worden in meinem Charakter als Jahwe"; — aber die Textgemässheit dieser Erklärung war

eben zu erweisen. ε) „Jahwe" könne auch z. B. Gn. 5, 29 nur „gewaltsam" aus der Elohimquelle entfernt werden; aber „gewaltsam" kommt es nur Bissell vor. ζ) Nach der oben vertretenen Erklärung von Ex. 6, 2 f. müsse El schaddaj öfter genannt sein in der Gn. Aber es heisst ausdrücklich Ex. 6, 2 f. „und ich erschien ihnen etc.", also wäre der Stelle Genüge gethan, wenn El schaddaj auch noch weniger in der Gn. vorkäme, als es gemäss dem nächsten Abschnitt vorkommt. — Sagt man endlich (wieder Andrä), Mose könne dem Volke Israel nicht mit einem vorher unbekannten Gottesnamen entgegengetreten sein, so heissts im Gegenteil ausdrücklich Ex. 3, 13, dass das Volk den Mose fragen werde, welches der Name des Gottes der Väter sei. Soviel hier über die thatsächliche Aussage von Ex. 6, 2 f., welche überdies damit übereinstimmt, dass auch im übrigen AT sich Grenzsteine von Perioden des Gebrauchs der Gottesnamen beobachten lassen: Jahwe Ṣebaoth steht nicht vor 1 Sm. 1, 3; Baal als Bezeichnung des Gottes Israels zu verwenden, ist untersagt Hos. 2, 18; „der Heilige Israels" erscheint erst von Jes. 1, 4 an.

d) Darnach hat also der Erzähler von Ex. 6, 2 f. auch, und zwar blos solche Partien der vorhergehenden Geschichte geschrieben, in denen das aus der allgemeinen Offenbarung und der Verwandtschaft mit den Semiten stammende Elohim (Gn. 1, 1 etc.), oder das in der Kundgebung an Abram 17, 1 und an Jakob (28, 3) 35, 11 (43, 14; 48, 3; 49, 25) enthüllte El schaddaj als Gottesbezeichnungen verwendet sind. Dadurch ferner, dass der Verf. von Ex. 6, 2 f. hinter dieser Stelle neben Elohim auch Jahwe gebraucht (V. 6. 7. 8 etc.), wird erwiesen, dass seine vorherige Bevorzugung des Namens Elohim auf dem von ihm selbst angegebenen Gesichtspunkt, nicht aber auf der nachexilischen Scheu vor dem Gebrauche des Namens Jahwe (§ 19, 9) beruhte.

An die Bemerkung, dass jener (§ 36, 1) ältere Phädontext *ἀνδραποδώδης* statt des *συνήθης* aller andern (spätern) Textquellen darbietet, hat Klostermann, NKZ 1892, 422 die Folgerung angeknüpft, dass man daraus „abnehmen möge, was für ein Gewicht der Thatsache beiwohnt, dass unser mass. Hbr. in einem Stück Jahwe, Jakob, im andern Elohim, Israel gedruckt enthält, und welch eine Evidenz der Behauptung: So hat der Urschriftsteller A, so B eigenhändig geschrieben". Aber die Thatsache der sporadischen (§ 36, 1) Textkorruptionen, aus welcher Klost. die Erklärung schöpfen will, und die Thatsache, welche er zu erklären strebte, nämlich den kontinuierlich-systematischen Wechsel von Jahwe und Eloh., sind zwei heterogene Dinge. Diese letztere Art von Verschiedenheiten hätte Klost. als einen Ausgangspunkt des Sprachbeweises erst dann weggeräumt, wenn er diese Differenzen auf ideelle Ursachen zurückgeführt hätte, die für ihre Erklärung geeignet wären, und nach denen solche Differenzen mit Recht als Zuthaten späterer Bearbeiter angesehen werden dürften. Bei Jahwe und Eloh. nun könnte diese Erklärung aus der spätern Vermeidung von Jahwe hergeholt werden. Aber

diese Erklärung der Wahl von Eloh. in den erwähnten Partien ist nun einmal absolut unmöglich, erstlich weil jene Wahl auf ihre positive Ursache in Ex. 6, 2 f. zurückgeführt worden ist, und zweitens weil in derselben Pentateuchschicht hinter Ex. 6, 2 f. auch Jahwe gebraucht ist. Ferner kann eine Texterscheinung, welche, wie die Vermeidung von „Jahwe" als des Eigennamens der Gottheit in der vormos. Zeit, in einem integrierenden Teile eines Schriftwerkes selbst ihre positive Erklärung besitzt, nicht einem nachträglichen Bearbeiter dieser Schrift beigelegt werden. — Aber überhaupt kann auch schon nach dem äusserlichen Befund die im Pent. vorliegende Erscheinung mit der im Ps. vorkommenden nicht auf die gleiche Stufe gestellt werden. Denn im Pent. wären die Gottesnamen in einzelnen Abschnitten konsequent so und so gestaltet worden und in Partien, die mit jenen alternieren, wieder anders; aber im Ps. bilden Psalmen mit der Bevorzugung des Gottesnamens Elohim eine einzige zusammenhängende Gruppe: diese kann eine einst für sich bestehende Liedersammlung gewesen sein, und bei dieser lässt sich die durch Parallelpsalmen konstatierte Ummodelung der Gottesbezeichnung aus der spätern Geschichte der Gottesnamen auch motivieren.

2. Zu diesem schon für sich allein entscheidenden Wechsel der Gottesnamen gesellen sich als unterscheidende Merkmale der Abschnitte, die in Bezug auf vormosaische Zeiten den Namen Jahwe gebrauchen, oder vermeiden, — diese Reihenfolge soll nun befolgt werden — noch andere sprachliche Erscheinungen hinzu.

a) Die J-Abschnitte bevorzugen von den beiden hbr. Ausdrücken für „ich" das anokhi in hohem Grade vor anî. Denn anokhi steht 3, 10; 7, 4; 15, 1 f. (ani 7) 14; 16, 5. 8; 18, (ani 13. 17 [2].) 27; 19, 19; 20, 6 (2); 21, 24. 26; 24, 3. 13. 23. 27. 31. 34. 37. 42 (ani 45); 25, 22. 30. 32; 26, 24 (2); 27, (ani 8). 11. 19. (ani 24. 34. 38, zur Verstärkung des Suffixes); 28, (ani 13). 15. 16. 20; 29, 33; 30, 1. 2. 3. 30; 31, 5. 13. 38. 39 (ani 44. 52; 33, 14; 34, 30 [2]; 37, 10). 16 (ánа ani 30); 38, 17. 25 [Geschichte von Juda]; (ani 40, 16; 41, 9. 11. 15. 44; 42, 18. 37 [in den Josephsgeschichten mittelpalästinisches Gepräge? vgl. bei Hosea § 61, 3!]); 43, 9 [Juda] (ani 14; 45, 3. 4 [Joseph]); 46, 3. 4 [2]; 47, 30; 48, 21 (ani 22); 50, 5 (ani 19). 21. 24; (ani Ex. 2, 9); ganz besonders auffallend: anokhi bin der Gott deines Vaters 3, 6. 11. 12. 13 (wa-ani 19); 4, 10. 11 [und zwar anokhi Jhwh.]. 12. 15 (ani 21 [= 7, 5]. 23; vgl. weiter anokhi 32, 18; (ani 33, 16 [2]. 19); 34, 10 (neben ani). 11; und nachdem von Ex. 35 bis Nm. 10 ununterbrochen ani begegnet ist, zeigt sich auf einmal wieder anokhi Nm. 11, 12. 14. 21; (ani 14, 21 [vgl. Dt. 32, 40] u. 20, 19); 22, 30. 32; 23, 15. Aber in den Nicht-J-Abschnitten steht ani mit einer Ausnahme: 6, 17; 9, 9. 12; [14, 23] 17, 1. 4; — anokhi nur 23, 4 —; 35, 11; 48, 7; 49, 29; Ex. 6. 2 [gegenüber 3, 6]. 5. 6. 7. 8. 12 [gegenüber 3, 11; 4, 10]. 29 [2]. 30 [gegenüber 4, 10]; 7, 3. 5; vgl. weiter § 48, 2, Anm.

b) Zeugen = ילד Gn. 4, 18 [3]; 10, 8. 13. 15. 24. 26; 22, 23; 25, 3; Dt. 32, 18; aber = חולד, und zwar auch im Perf., 5, 3. 4 etc. — 32; 6, 10; 11, 11—27; 17, 20; 25, 19; 48, 6; auch Lv. 25, 45; Nm. 26, 29; Dt. 4, 25; 28, 41. Auch wenn man die Konsonanten ילד als ursprünglich das

Qittel bezeichnend auffassen dürfte (Diestel, ThLZtg. 1876, Nr. 4), bliebe der Unterschied des Sprachgebrauchs; aber nach dem Partizip Pv. 17, 21 etc. sollen jene Konsonanten das Qal bezeichnen, und das Qittel ילד heisst thatsächlich „Geburtshülfe leisten" Ex. 1, 15 ff. Dieser Differenz gegenüber sagte Keil § 15, 3, dieselbe beweise nicht einen eigentümlichen Sprachgebrauch des Elohisten, weil ja Gn. 10 trotz des V. 8 etc. stehenden jalad von allen Kritikern ausser Schrader dem Elohisten vindiziert werde. Aber was steht fester, dies, dass jalad in der Nähe von „Jahwe" und holid in den andern Stücken auftritt, oder dies, dass die Völkertafel Gn. 10 ein einheitliches Werk sei? Kann diese Urkunde nicht zuerst vom Jahwisten dargeboten und dann gemäss der steigenden Erweiterung des ethnographischen Gesichtskreises der Hebräer mit elohistischen Zusätzen vermehrt worden sein?

c) לְמִינוֹ etc. „nach seiner Erscheinung, species" (nicht „Zahl" mit Friedr. Delitzsch, Proleg. 143 f.) Gn. 1, 11 f. 21. 24 f.; 6, 20; 7, 14; auch Lv. 11, 11. 16. 19. 22. 29; Dt. 14, 13. 15. 18; Hes. 47, 10 kann nicht mit Keil 152 deshalb als beweisunkräftig hingestellt werden, weil nur in den genannten Kap. von Tierspezies die Rede gewesen sei. Denn jener Ausdruck hätte ebenso gut auch hinter Jahwe (7, 1) in 7, 2 hingefügt sein können, wie im eloh. Zusammenhange 6, 20. — Ferner während in der Nähe von Jahwe „Männchen und Weibchen" durch אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ 7, 2 bezeichnet ist, tritt in andern Abschnitten זכר ונקבה auf: 1, 26; 5, 2; 6, 19; 7, 9. 16; 17, 10. 12. 14. 23 (Ex. 12, 7; Lv. 1, 3. 10; 3, 1. 6; 15, 33; 27, 5—7; Dt. 4, 16). Der wie ein Nachtrag aussehende V. 7, 3, welcher in der Nähe von J. doch letztere Formel bietet, kann nicht das Urteil unmöglich machen, dass diese Formel zu den Kennzeichen einer bestimmten Reihe von Darstellungen gehört. — In ebenderselben steht פְּרוּ וּרְבוּ 1, 22. 28, oder Perf. 8, 17; wieder Imp. 9, 1. 7; Sing. 35, 11; Impf. 47, 27. Kann man mit Keil sagen, dass der Schöpfungssegen in 8, 17 etc. nur wiederholt sei? Es fragt sich doch eben, ob diese Wiederholung genau mit den nämlichen Ausdrücken erfolgen musste, oder ob diese formal genaue Wiederholung blos als eine Lieblingswendung eines und desselben Erzählers verständlich ist. — In denselben Abschnitten erscheint weiter הקים בריתי 6, 18 etc. Ob es da und 9, 9. 11; 17, 7. 19. 21 heisst „einen Bund aufrichten", oder „einen B. aufrechterhalten" ist nicht völlig zu entscheiden; aber unstreitig bedeutet es „e. B. aufrichten" 9, 17; Ex. 6, 4, und dies ist auch Gn. 6, 18 etc. möglich, denn das auffallende „meinen Bund mit dir" heisst „e. B. von meiner Seite mit dir", wie 17, 4. Wenigstens an 2 Stellen steht es also unstreitig = dem jehowistischen כרת בריתי „e. B. schliessen" 15, 18; (21, 27. 32); 26, 28; (31, 44); Ex. 34, 10. 12. 15. 27; (Dt. 5, 2 f.; 7, 2; 28, 69; 29, 13; Jos. 9, 6 f. 11 etc.). — In den gleichen Partien mit Elohim erscheint weiter בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה (am selbigen Tage) 7, 13; 17, 23. 26; (Ex. 12, 17. 41. 51; Lv. 23, 21. 28—30; Dt. 32, 48). — רְכוּשׁ Besitz, resp. das Verb רכשׁ steht 12, 5; 13, 6; 14, 11 f. 16. 21; 15, 4; 31, 18; 36, 6 f.; 46, 6; (Nm. 16, 32; 35, 3). — אֶרֶץ מְגוּרִים Land der Fremdlingschaft erscheint 17, 8; 28, 4; 36, 7; 37, 1 (megurim allein 47, 9); Ex. 6, 4. Keil bestreitet, dass der Ausdruck die eine Erzählungsschicht charakterisiere, weil das Verb גור sich auch beim Jehowisten finde; aber es

handelt sich eben um jenen zusammengesetzten Ausdruck sowie das Substantiv, aber nicht um das Verb. — Mesopotamien heisst Paddan Aram (Flachgegend von Aram) 25, 20; 28, 2. 5—7; 31, 18; 33, 18; 35, 9. 26; 46, 15 (48, 7). Keil: der Ausdruck bezeichne blos den Teil von Mesopotamien, der Charran umgab. Jedoch sogar wenn dies sicher wäre, so muss Keil selbst zugestehen, dass eben dieser Teil Mesopotamiens, der Wohnsitz des Nahor, anderwärts Aram Naharajim (das Aram am Strompaar) heisst 24, 10 in einem jahwist. Abschnitt; vgl. Dt. 23, 5; Ri. 3, 8; Ps. 60, 2.

d) Um noch zwei Beispiele zu bringen, so knüpfe ich an das § 37, 2 erwähnte abib, Ähren an: nämlich chodesch abib steht zwar nur im Pent., aber blos Ex. 13, 4; 23, 15; 34, 18; Dt. 16, 1; jedoch daneben „der erste Monat" [Ex. 12, 2]; 40, 2. 17; Lv. 23, 5; Nm. 9, 1; 20, 1; 28, 16; 33, 3. — „Lade des Bundes Jahwes" steht Nm. 10, 33; 14, 44; aber ארון העדו(ת), Lade der Bezeugung Ex. 25, 22; 26, 23 f.; 30, 6. 26; 39, 35; 40, 3. 5. 21 (beide Wörter noch auf einander bezogen 25, 16. 21; 31, 7); Nm. 4, 5; 7, 89 (nicht „Num. einmal" Seyring, Der alttestl. Sprachgebr. inbetreff des Namens der sog. Bundeslade, ZATW. 1891, 114 ff. 123). — Auch der stilistische Typus des Jahwisten erscheint als bewegt und geschmückt, der in den andern Abschnitten als unlebendig und eintönig. Der Jahwist lässt mehr die Behauptungssätze mit Fragen und Ausrufen abwechseln und prägt die Bewegtheit der Seele mehr durch eingestreute Interjektionen aus, wie durch הנה (siehe!) und נא (bitte!), vgl. 3, 1. 13. 22 f.; 4, 7. 9. 11. 14; K. 18 mit K. 17! — Andere sprachl. Differenzen siehe hauptsächlich noch in m. De criticae s. argumento etc. 1879, 58 f.; Ryssel, De Elohistae pent. sermone 1878; Giesebrecht, ZATW. 1881, 177 ff.; Dillmann, Nm. etc. 1886; Kuenen, Einl.; Budde, ZATW. 1891, 213 f.

3. Sprachliche Art des Dt. Ausser dem schon Erwähnten beachte anokhi 4, 1. 2 [2]. 8. 22. 40; 5, 1. 5. 6. 9. 28; 6, 2. 6; 7, 11; 8. 1. 11; 10, 10. 13; 11, 8. 13. 22. 26. 27. 28. 32; 12, 11. 14. 28. — ani 30 —; 13, 1. 19; 15, 5. 11. 15; 18, 19; 19, 7. 9; 24, 18. 22; 27, 1. 4. 10; 28, 1. 13. 14. 15; 29, — ani 5. — 13; 30, 2. 8. 11. 16; 31, 2. 18. 27; ani 32, 21. 39 [4]; anokhi 40. 46; ani 49. 52 [unrichtig also Böttcher § 858 und Giesebrecht, ZATW. 1, 257]. — Es mag der Wirklichkeit entsprechen, dass Choreb eine ausgedehntere Berggruppe und Sinaj einen zu ihr gehörigen Gipfel, die eigentliche Stätte der bei der Gesetzgebung geschehenden Gotteserscheinung, bezeichnet hat. So erklärt sich am leichtesten der Gebrauch von Choreb Ex. 17, 6, wo der Gesetzgebungsberg noch nicht erreicht ist, und der Umstand, dass in einer Stellenreihe Choreb den Gesetzgebungsberg einschliesst, in einer andern aber dieser Sinaj genannt ist. Jenes geschieht zunächst Ex. 3, 1, wo „der Berg Gottes" Choreb genannt ist und wo es nicht im Sinne des Erzählers sein kann, wenn man von diesem heiligen Boden der Gotteserscheinung (V. 5) den Gesetzgebungsberg ausschliessen wollte. Noch

weniger ist dies möglich 33, 6. Aber der Gesetzgebungsberg heisst Sinaj 16, 1; 19, 2 ff.; 24, 16; 34, 4. 29. 32; Lv. 25, 1; 26, 46; 27, 34; Nm. 1, 1; 3, 1; 9, 1; 10, 12; jedoch im Dt. wieder immer Choreb 1, 2. 6. 19; 4, 10. 15; 5, 2; 9, 8; 18, 16; 28, 69; nur im Segen Moses steht wieder Sinaj 33, 2. — Lade des Bundes Jahwes Dt. 10, 8; 31, 9. 25 f. — In den mittleren Bb. steht sehr häufig נכרת ausgerottet werden, insbes. „und es soll ausgerottet w. die Person aus ihren Volksgenossen" Gn. 17, 14; Ex. 12, 15. 19; 30, 33. 38; 31, 14; Lv. 7, 20 f. 25. 27; 17, 4. 9; 18, 29; 19, 8; 20. 17 f.; 22, 3; 23, 29; Nm. 9, 13; 11, 30; 15, 30 f.; 19, 13. 20; aber gar nicht im Dt.; dagegen anstatt jener 15 Mal in den mittlern Büchern vorkommenden Formel „und es soll ausgerottet w. etc." steht im Dt. „und du sollst wegschaffen das Böse aus deiner Mitte oder aus Israel" וּבִעַרְתָּ 13, 6; 17, 7. 12; 19, 19; 21, 21; 22, 21 f. 24; 24, 7; noch בָּעַר 19, 13; 21, 9; 26, 13 f., während dieses Qittel mit dieser Bedeutung vorher nur in einem Bileamsspruche Nm. 24, 20; aber Ex. 22, 4 (abweiden); 35, 3; Lv. 5, 6 (anzünden). Die eindringliche Formel „Acht darauf geben, dass man thut" שׁמר לעשׂות oder anders konstruiert: Dt. 5, 1. 29; 6, 3. 25; 8, 1; 11, 32; 12, 1; 13, 1; 15, 5; 16, 12; 17. 10. 19; 19, 9; 24, 8; 26, 16; 28, 1. 13. 15. 58; 31, 12; 32, 46. — Dieses Beispiel bietet schon eine Grundlage für das Urteil, dass der Stil des Dt. sich durch Häufung der Ausdrücke und durch auffallende Wiederholung derselben Formeln kennzeichnet. Vgl. aber noch „mit deinem (eurem) ganzen Herzen und deiner g. Seele" 4, 29; 6, 5; 10, 12; 11, 13; 13, 4; 26, 16; 30, 2. 6. 10; Herz und Seele auch 11, 18.

Schon der angeführte Wechsel der Ausdrucksweise zwischen den vordern Büchern des Pent. und dem Dt. lässt sich nicht daraus erklären. dass Mose während seines Lebens seinen Wortschatz und seine Darstellungsart überhaupt geändert haben könne. Übrigens würde ja Nm. 19, wo jene Formel „und es soll ausgerottet w. etc." noch 2 mal vorkommt, mindestens in den gleichen letzten Lebensabschnitt Moses fallen, aus dem das Dt. stammen würde, in welchem doch anstatt jener Formel konsequent eine andere auftritt; vgl. die verschiedene Ausdrucksweise bei den Gesetzen über die Freistädte (Nm. 35, 9 ff.; Dt. 4, 41—43, 19, 1—13), welche Anordnungen nicht einmal ein Jahr auseinanderliegen könnten: Nm. 35 enthält den Terminus ʾarê miqlaṭ elf Mal, aber Dt. nicht. — Ferner können die gegebenen Beispiele der verschiedenen Bezeichnungsweise des Dt. nicht damit in ursächlichen Zusammenhang gebracht werden, dass im Dt. Mose als Redner auftrete. Denn was hätte dies mit dem verschiedenen Gebrauch von Sinai und Horeb etc. zu thun? Ausserdem ist Lv. 19 ebenso eine Gesetzeseinschärfung, wie sie im Dt. vorliegen, und

doch steht in Lv. 19 „und es soll ausgerottet w.", aber im Dt. nicht. Zum Stil im weiteren Sinne gehört auch, dass Mose in der dritten Person eingeführt ist Ex. 3, 1. 11 etc.; aber in der 1. Pers. Dt. 1, 9 etc. Dies ist kein giltiger Beweis gegen Moses Autorschaft oder gegen die Einheit des Autors, vgl. Hos. 1 mit Kap. 3 etc. (Offenbarungsbegr. 1, 41 f.). Aber unerklärlich ist, wie Mose in seinem Segen an das Volk Dt. 33, 4 geschrieben haben soll „Mose hat uns ein Gesetz gegeben". Kahnis, Zeugnis von den Grundwahrheiten des Protestantismus 104 hat mit Recht bemerkt, dass eine Parallele dazu nur dies wäre, wenn z. B. in einem Testament Luthers — ich wähle einen andern Namen — es hiesse „Bleibet bei dem, was uns Luther geboten hat!"

§ 42. Die wichtigsten sachlichen Beweise gegen die Einheit des Pent. Inhaltliche Differenzen des Pent. können nicht von vorn herein als unmöglich hingestellt werden, weil die Überlieferung Israels sie nicht geduldet haben könne, oder weil wenigstens der Zusammensteller des überlieferten Stoffes sie habe bemerken und beseitigen müssen. Denn die Tradition Israels kann nicht von vornherein für unfehlbar erklärt werden, und bei der Zusammenleitung von Traditionsströmungen kann über Verschiedenheiten derselben deswegen leichter, als man erwarten könnte, weggesehen worden sein, weil alles Überlieferte als kostbares Erbgut der Vorzeit bewahrt werden sollte. Dies ist auf die proleptische, das Ergebnis der Untersuchung vorausnehmende Bemerkung, dass ein Redaktor nicht differierende Angaben nebeneinander gestellt haben werde (z. B. Gossrau, Gn. 1887, 30; Bissell, Gn. 1892, XI), ein für allemal zu erwidern. — Doch untersuchen wir nun die Thatsächlichkeit von Differenzen — 1. in den Erzählungen des Pent.

a) Verschieden ist die Darstellung des Schöpfungsverlaufes in Gn. 1, 1—2, 3 und in 2, 4^b ff. Denn freilich wäre es die nächstliegende Auffassung von Gn. 1 f., wenn darin eine fortlaufende Reihe von Ereignissen erzählt wäre. So will noch Naumann (Das erste Buch der Bibel 1891) Gn. 2 handeln lassen von „der erstmaligen Regeneration der Erde nach der Urschöpfung" (S. 7) oder von der Erhaltung der Welt (10. 61 f.). Aber dies ist unmöglich; denn 2, 5 versetzt uns an einen Punkt der Erdgeschichte, wo noch keine Menschen existierten. Die nächste Möglichkeit wäre, dass die Schöpfung des Menschen als des wichtigsten Geschöpfes erst kurz erzählt wäre, damit die Symmetrie der Darstellung von Kap. 1 gewahrt bliebe, und dann mit allen Nebenumständen geschildert würde. Diese Beziehung von Kap. 1 und 2 hätte auch in der von 10, 21 ff. und 11, 10 ff. eine Parallele. Aber erstens würde dann 2, 4^b er-

wartet etwa „und die Schöpfung des Menschen geschah so". Ferner wenn die Menschenschöpfung in Kap. 2 wegen der Wichtigkeit des Menschen wiederholt sein sollte, so würde die Erwähnung der Gottesbildlichkeit etc. 1, 27—30 vermisst. Endlich liesse sich aber kein Grund ausfindig machen, weshalb der sich selbst ergänzende Erzähler in nicht wenigen Punkten von sich differierte. Diese Differenzen zwischen Gn. 1 und 2 sind aber folgende.

α) 2, 4ᵇ ff. erwähnt nur einen Tag der Schöpferthätigkeit Gottes, lässt jedenfalls an dem einen erwähnten Schöpfungstage die Erde mit ihrem Himmel machen (nicht „schaffen", wie 1, 1 etc.), den Wasserdunst aufsteigen und den Menschen gestalten. — β) Die Reihenfolge der Entstehung von Pflanzenwelt und Menschen sowie von Tierwelt und Menschen ist in beiden Darstellungen verschieden. Denn die Abwesenheit des Menschen ist 2, 5 ein Grund, weshalb „irgendwelches Gesträuch des Feldes noch nicht vorhanden war" etc., und erst nach der Menschengestaltung 2, 7 begann Gott die Anpflanzung 2, 8. Ebendieselbe Beziehung waltet zwischen der Entstehung der Menschen und der Tiere 2, 18 ff. Denn hinter „ich werde ihm machen eine ihm entsprechende Gehilfin" 2, 18 kann das ויצר „und er bildete" 2, 19 nur eine damals erst erfolgende Handlung bezeichnen und kann auf keinen Fall ein Plusquamperfectum sein sollen, sodass es „und er hatte gebildet" hiesse und auf die vor der Menschenentstehung geschehene Tierschöpfung zurückwiese. Das Vorausgehen des Satzes „ich werde machen", welcher ausdrücklich das Gestalten der Tiere in die vom damaligen Erzählungsmoment aus zukünftige Zeit verlegt, hat auch Delitzsch (Gn. 1887, 92) übersehen, indem er sagte, dass das Impf. cons. hier auf Vergangenes zurückgreife. Wegen des vorausgehenden „ich werde machen" nützt es also nichts, sich auf andere Stellen zu berufen, wo (sogar Jona 2, 4) es aber auch noch zweifelhaft ist, ob die plusquamperfektische Fassung des Impf. cons. der wirklichen Intension des Textes entspricht. Bissell, Gn. 1892, XI berührt die Frage, welches der kontextgemässe Sinn des ויצר 2, 18 sei, mit keinem Worte und sagt doch, dass die Tierschöpfung nur eingeführt (introduced) sei, um das neue Faktum hinzuzufügen, dass die Tiere zum Manne gebracht wurden, um benannt zu werden. Der Text 2, 18 f. sagt: zur Ausführung des Planes, den Menschen aus seiner Isoliertheit zu befreien durch Beschaffung einer ihm entsprechenden Gehilfin, hat Gott die Tiergestaltung unternommen. — γ) Die Hervorbringung des Mannes und des Weibes ist in zwei Akte zerlegt. — δ) Die Zwischenursachen und Teilakte der göttlichen Wirksamkeit sind hervorgehoben V. 6 f. 19 f.

In Gn. 1 und 2 haben also Variationen der Schöpfungsauffassung Israels ihren Ausdruck gefunden, die uns zeigen, dass für Israels Religion nur die Grundgedanken wesentlich waren, durch welche von den ausserisraelitischen Schöpfungsvorstellungen sich die israelitischen prinzipiell unterscheiden: die Gottheit ist vor der Welt, nicht durch Theogonie in den Weltprozess verflochten, und

sie steht mit einheitlicher sowie souveräner Macht dem Weltall gegenüber.

b) Abweichend ist die Zahl der in die Arche aufgenommenen Tiere 6, 19 f. (Elohim); 7, 2, die Dauer der Flut, vgl. 7, 4. 12. 17; 8, 6 mit 7, 11. 24; 8, 3^b. 4. 14 u. die Herkunft der Wassermassen, vgl. 7, 4. 12; 8, 2^b mit 7, 11; 8, 2^a. Betreffs der Fluterzählung behauptet Bissell, dass die hbr. Darstellung mit ihren angeblichen Widersprüchen auch in den Keilschriften — und zwar als Einheit — vorliege. Er beruft sich zuerst darauf, dass auch im Keilschrifttexte die Wassermassen „durch Regen und Naturerschütterungen" verursacht worden seien. Aber dies ist ja eben eine von den Disharmonien des Hbr., dass nur der Regen als Ausgangspunkt der Flut genannt ist 7, 4. 12; 8, 2^b und diese Sätze auf einen andern Ausgangspunkt der Flut keine Rücksicht nehmen (7, 4. 12) oder einfach tautologisch dastehen (8, 2^b), dass aber beide Ausgangspunkte nur im elohistischen Bericht zusammengenannt sind (7, 11; 8, 2^a). Zweitens betont Bissell, dass auch in der keilschr. Darstellung eine zweite Ankündigung der Flut vorhanden sei. Aber wie könnte dieser selbstverständliche Zug der Erzählung, dass die Gottheit vor dem Archenbau und vor dem Fluteintritt gesprochen habe, sogar wenn in dieser Hinsicht der Hbr. und der keilschr. Text genau zusammenstimmten (im keilschr. spricht aber erst nach der Beladung der Arche eine 2. und 3. Stimme; vgl. Haupts Ausgabe des Textes bei Schrader, KAT.^{2} 60), — wie also könnte dieser Zug die unleugbaren Doppeltheiten und Disharmonien überdecken, die in der hbr. Erzählung vorliegen? Die Gleichheit der beiden Darstellungen ist überhaupt nicht so direkt, wie Bissel es hinstellt: z. B. nennt der Keilschrifttext je sieben Tage für Ankunft und Dauer der Flut etc. Die Fluttradition hat also offenbar eine Sonderentwicklung in Mesopotamien und in Palästina durchlebt. Steht auch das fest, was Bissell voraussetzt, dass ein Original aus der Zeit vor Abr. in Assurbanipals (668 ff.) Bibliothek gebracht wurde? Wie endlich, wenn die Keilschriftforschung nur noch nicht bis zur Literarkritik gelangt wäre? — Vgl. weiter 21, 31 mit 26, 33; 28, 18 f. mit 35, 14 f.; 32, 29 mit 35, 10; 26, 34 u. 28, 9 mit 36, 2 f. etc. — Das Ex. 33, 7—11 von Mose „Stiftshütte" genannte Zelt kann schon dieses seines Namens wegen nicht als Zelt Moses (Kurtz, Gesch. d. A. B. 2, 323), auch nicht als „vorläufiges Zelt" der Zusammenkunft (Häv. 1, 2, 464 f.) gefasst werden, sondern die Stelle hängt mit Nm. 10, 33; 11, 24. 26 f. 30; 12, 4 zusammen, wonach die Lade des Bundes Jahwes und das Zelt der Gottesvereinigung ausserhalb des Lagers war und vor dem Heere herzog, wie auch Dt. 10, 11. Es liegt hier eine abweichende Vorstellung von der Stiftshütte vor; denn die erst Ex. 35 ff. gebaute Stiftshütte bildete das Zentrum des Lagers Nm. 2, 2. 17; 5, 1—4; 9, 17; 14, 44 und marschierte auch zwischen dem 2. und 3. Viertel des Heeres 2, 17, oder die Stiftshütte zwischen dem 1. und 2. Viertel 10, 17 und die Bundeslade zwischen dem 2. und 3. Viertel 10, 21. — Der Tod Aarons ist teils weit hinter die Station Moseroth verlegt Nm. 33, 31. 37 f., teils auf dieselbe Dt. 10, 6.

2. In den Gesetzen. — a) Lex religioso-moralis. Schon

die beiden Dekaloge Ex. 20 und Dt. 5 weichen hauptsächlich in den Umrahmungen „der 10 Worte" von einander ab § 16, 2, b; 19, 9. Vgl. z. B. dass die in Ex. 20, 11 gegebene Begründung der Sabbathsfeier (wegen des Schöpfungssabbaths) keine Rücksicht auf die Dt. 5, 15 gegebene (wegen der Erlösung aus Ägypten) nimmt, wie diese neben jener vollständig isoliert dasteht. Da nun ferner auf den erneuerten Tafeln „die Worte waren, welche auf den ersten Tafeln" Ex. 34, 1 gestanden hatten, so kann man nicht einmal mit Saadia § 18, 2, a sagen, dass Ex. 20, 2 ff. der Text der zerbrochenen Gesetzestafeln sei. Vgl. auch z. B. die Differenz der Rangstellung Moses Dt. 18, 15. 18, dessen nabi ja fraglos kollektiv gemeint ist (Hos. 10, 14; Jr. 7, 25), und 34, 10.

b) Lex caerimonialis. — α) Kultusort. Ex. 20, 24—26 ist die Errichtung eines Altars aus Ackererde oder unbehauenen Steinen erlaubt, und wird die Verheissung hinzugefügt, dass Jahwe an jedem Orte, wo er (durch irgendwelche Kundgebung) Anlass, seines Namens zu gedenken, d. h. eben einen Altar von der bezeichneten Art zu erbauen, geben werde, auch zum Volke kommen d. h. ihm nahe sein und es segnen werde. Die Zahl der Kultstätten wird auch da beschränkt durch „an jedem Orte etc.", wenn auch nicht direkt, da diese Worte zum folgenden Satze „ich werde kommen" gehören, so doch indirekt. Indes von einem Gebot der Einheit des Kultusortes ist Ex. 20 nicht die Rede. Kann man es nun für möglich halten, dass das besprochene Gesetz blos für die Zeit ungefähr vom 3. Monat des 1. Jahres nach dem Auszug (Ex. 19, 1) bis zum 2. Monat des 2. Jahres (40, 17), nämlich bis zur Aufstellung der Stiftshütte gelten sollte? Nur bis dahin aber hätte jenes Gesetz gelten können. Denn nicht etwa könnte gemeint sein, dass Jahwe durch die wechselnden Aufstellungsplätze der Stiftshütte die Anlässe, seines Namens zu gedenken, geben wolle; weil ja der Altar der Stiftshütte nicht in Folge jener Gottesbezeugung hätte gebaut werden können und überdies nicht aus Ackererde und Steinen hergestellt war. Die nach Ex. 20, 24—26 vorgeschriebene Art der Altarerbauung wird nun auch angewendet Dt. 27, 5 f., und die nach Ex. 20 erlaubte Vielheit von Opferstätten ist als noch herrschend erwähnt Dt. 12, 8 f. Die Einheit wird mit dem höchsten Nachdruck erst als künftig gefordert 12, 5 ff.; 14, 22 ff., 15, 20; 16, 5 f. 11. 16; 17, 8; 18, 6; 26, 2. Aber die Vielheit der Opferorte ist als bereits durch die Einweihung der Stiftshütte beseitigt vorausgesetzt Lv. 1, 3; 2, 2 etc.; 17, 1—7 [? 19, 30; 26, 2].

β) Kultusdiener. Wie nach Ex. 32, 28 f. die Söhne Levis mit dem Dienste Jahwes betraut worden sind, so spricht auch das Dt. von „den Priestern, den Leviten“ d. h. aus dem Stamm Levi genommenen Priestern 17, 9. 18; 18, 1; 24, 8; 27, 9, oder von „Priestern, Söhnen Levis“ 21, 5; 31, 9. Kommt im Zusammenhang mit jenen Stellen „Priester“ allein vor 17, 12; 18, 3, so ist gemäss dem Kontext jene nähere Bestimmung zu ergänzen. Das Dt. erwähnt insbes. die Priester am heiligen Orte 17, 12; 18. 5; 26, 3 f. und giebt allen als Thätigkeiten das Stehen, nämlich vor Jahwe, das Dienen שָׁרַת, und zwar genauer im Namen Jahwes 18, 5 etc. Von ihnen unterscheidet es zwar nicht 18, 1, aber 27, 12 vgl. mit V. 9. 14 die übrigen Leviangehörigen hinsichtlich des Wohnortes 12, 12. 18 f.; 14, 22—27; 16, 11. 14; 26, 11 ff. und hinsichtlich der gewöhnlichen Rechtsausübung, aber durchaus nicht hinsichtlich des Rechtes selbst, vgl. die Kardinalstelle 18, 1 ff., insbes. V. 6—8; vgl. 31, 9. 25, und darnach kann eine solche Unterscheidung auch nicht in 10, 8 hineingedeutet werden. — Aber die Söhne Aarons wurden zum Priesterdienst bestellt Ex. 28, 1, und der Ausdruck „die Söhne Aarons, die Priester“ tritt auf Lv. 1, 5. 7 f. 11; 2, 2; 3, 2, oder „die Priester, die Söhne Aarons“ 21, 1; oder abgekürzt „die Söhne Aarons 3, 5. 8 etc.; 8, 13 etc.; 16, 1. Sie sind die Aufseher der Leviten Nm. 3, 32 etc. Gegen die Aaroniden reagierten die übrigen Leviangehörigen (im Unterschied vom Amtsnamen „Leviten“) unter Qorach Nm. 16, blieben aber gegenüber jenen als den Nahestehenden Jahwes Lv. 10, 3 die ihm Fremden Nm. 18, 4. 7, die bei Todesstrafe nicht den heiligen Geräten nahen dürfen V. 3. Es entspricht nicht den Thatsachen, wenn man (Dlm., Nm. etc. 663) sagt: „Der Unterschied kommt zuletzt auf die Benennung und die genealogischen Ansprüche hinaus.“

γ) Kultuszeiten. Sabbath, drei Jahresfeste, und zwar das Fest der ungesäuerten Brote siebentägig und Sabbathjahr für die Felder sind geboten Ex. 23 u. 34. Nach Dt. 16, 8 ist der 7. Tag vom Fest der ungesäuerten Brote ein ganzer Feiertag, wo jegliches Geschäft wie am Sabbath verboten war, und nach V. 15 ist das Laubhüttenfest nur siebentägig. — Aber beim Fest der ungesäuerten Brote ist der 7. Tag nur ein halber Feiertag, wo blos schwere Arbeit verboten war Lv. 23, 8; Nm. 28, 25, und das Laubhüttenfest ist achttägig Lv. 23, 36; Nm. 29, 35.

δ) Kultushandlungen. Neben dem Kleinvieh Ex. 12, 4 lässt das Dt. auch das Rind als Passahopfer zu 16, 1; denn dass damit die ins siebentägige Fest fallenden Privatschlachttiere gemeint seien, ergiebt sich nicht sicher aus V. 3 (gegen Dillmann); auch heisst das blosse בָּשַׁל kochen (das Passahopfer), wie 1 Sm. 2, 15. Die in den mittleren Büchern ausführlich behandelten Sünd- und Schuldopfer erwähnt das Dt. nicht, nennt aber Brand- und Schlachtopfer 12, 6. 27 und hebt das letztere als freudiges Ereignis hervor 15, 19 f.

c) Lex forensis. Kleinert, Das Deuteronomium etc. 1872, 55—78 hat folgende Vorschriften als unausgleichbar differierend erwiesen. α) Gesetz über Freilassung der Sklaven Ex. 21, 2—6; Dt. 15, 12—18; Lv. 25, 39—46; β) Gesetz über den Genuss des Gefallenen Ex. 22, 30; Dt. 14, 21; Lv. 17, 15 f.; γ) Gesetz über die Erstgeburten Ex. 13, 1 f.; 22, 28 f.; Dt. 15, 19—23; Lv. 19, 24; 27, 26 f.; Nm. 18, 13—17; δ) Gesetz über den

Zehnten Dt. 12, 11—14. 17 f.; 14, 22—29; 26, 12—15; — Lv. 27, 30—33; Nm. 18, 21—32. Diese letzte Verschiedenheit haben auch schon die ältesten Schriftgelehrten gefühlt und haben daher gemeint, dass nach Abzug des ersten Zehnten vom übrigbleibenden Landesertrage noch einmal der 10. Teil genommen und am Heiligtum verzehrt werden soll: Tobit 1, 7: *τὴν δευτέραν δεκάτην*; talm. Traktat „Maaser scheni"; Jos., Antt. 4, 8, 8. 22.

Die Differenzen hauptsächlich des Dt. können nicht so als nur scheinbare hingestellt werden, dass man sagt, das Dt. sei blos eine unvollständige und volkstümliche Gesetzgebung. Denn das erstere Attribut hat das Dt. von sich abgelehnt: es wollte eine umfassende Gesetzgebung darbieten, vgl. § 33, 2: auch der Dekalog ist in ihr reproduziert 5, 6 ff., Gebot, Satzungen und Rechte wollte es vorlegen 6, 1, alles, von dessen Erfüllung der Segen Gottes abhing 7, 11 etc. Das andere Attribut „volkstümlich" wollte allerdings das Dt. besitzen, indem es über die Behandlung der Unreinigkeiten fachmännische Kenntnisse bei den Priestern voraussetzte 24, 8 (vgl. 17, 8; 21, 5) und wahrscheinlich auch besondere Traditionen der Priester über die Einrichtung des Heiligtums, die Priesterkleidung, den Opfervollzug etc. annahm. Aber das Dt. kann nicht Ergänzungen vorausgesetzt haben wollen, durch welche seine eigenen positiven und unmissverständlichen Aussagen aufgehoben würden.

§ 43. Übergang zu dem Versuche, die Entstehung des Pent. nachzuzeichnen. Die Möglichkeit, von der am Schlusse von § 39 gesprochen wurde, dass man vielleicht bei der Annahme stehen bleiben könne, im Pent. seien blos einzelne nachmosaische Einschaltungen enthalten, hat sich demnach nicht als Wirklichkeit erwiesen. Denn in § 40—42 ist dargelegt worden, dass sich nach literargeschichtlichen, sprachlichen und sachlichen Merkmalen ganze Reihen von Geschichten und ganze Gesetzescorpora durch den Pent. hindurch von einander unterscheiden. Inwieweit nun die mosaische Abstammung des Pent. trotz der erkannten literarischen Beschaffenheit desselben sich behaupten lässt, soll in der folgenden positiv aufbauenden Darstellung, welche vor allem die Grundmauern und Hauptpfeiler des Baues ins Auge fassen zu sollen meinte, untersucht werden.

Derselben ist im Hinblick auf manche Äusserungen älterer und neuester Zeit nur noch Folgendes vorauszuschicken: Etwas anderes ist es, die absolute Einheit und Mosaizität des Pent. in Abrede stellen zu müssen, und wieder etwas anderes ist es, seine wahre Entstehung darlegen zu können. Denn unabhängig von dem durch die forschende Arbeit ganzer Generationen und durch unsere selbständigen Erwägungen er-

zwungenen Zugeständnis, dass die pentateuchische Darstellung der vormosaischen und mosaischen Zeit Israels der vollständigen Einheit und Mosaizität entbehre, ist die Fähigkeit, die verschiedenen Linien dieser Darstellung in ihrem Anfangspunkt und Fortgang verfolgen zu können. Also die Richtigkeit jener Einsicht kann nicht vom Gelingen einer lückenlosen Rekonstruktion des Pentateuchursprunges abhängig gemacht werden.

§ 44. Grundlegung einer Rekonstruktion der Pentateuchentstehung. — 1. Die Anzeichen davon, dass die Hebr. schon vor Mose keine illiterate Horde gewesen sind, haben sich gerade in der neuesten Zeit gemehrt. Zwar habe ich gegen die Meinung Hommels (Gesch. Assyriens 1885 ff., 50), dass aus Keilschriftzeichen das älteste westsemitische Alphabet, also auch die phönizisch-hbr. Schrift, entstanden sei, immer noch meine Bedenken, wie Tiele (Babylonisch-assyrische Gesch. 1888, 607). Aber es kann nicht verkannt werden, dass vieles dafür spricht, vgl. NKZ. 1890, 69. Bedeutsam ist auch, dass einheimische Fürsten und ägypt. Statthalter von der phönizischen Küste und in palästinischen Städten zu ihrer Korrespondenz mit den ägypt. Königen Amenophis III und IV (ZDPV. 1891, 145) die Keilschriftzeichen verwendeten (übrigens teilweise solche von nordmesopotamischem Typus nach Winckler, Gesch. Babyloniens und Assyriens 1892, 165). Jedenfalls hat die Existenz einer kanaanitischen „Schriftstadt" (Qirjath Sepher) in Südpalästina Jos. 15, 15 nach den neueren Entdeckungen immer mehr ihre historische Rätselhaftigkeit verloren, und leichter als früher wird man jetzt zugeben können, dass das Siegel des Juda Gn. 38, 18. 25 mit Buchstaben versehen gewesen ist.

Ohne uns einer Vorausnahme des zu Beweisenden schuldig zu machen, dürfen wir auch daran erinnern, dass schôṭerim, Schreiber nicht blos als ägyptische Aufseher der Hebräer Ex. 5, 6 etc., sondern auch als hbr. Beamte der mosaischen Zeit erwähnt sind Nm. 11, 16; Dt. 1, 15; 16, 18; 20, 5. 8 f. etc. Das Zusammenstimmen ausserhebräischer und hebräischer Überlieferungen ist ja auch ein Moment des Beweises. — Vgl. sôpher, Schreiber schon im Deboralied Ri. 5, 14. Ausser den Priestern Nm. 5, 23 mussten auch die Prophetenjünger 1 Sm. 10 etc. zur Verwendung der Schreibkunst im Dienste der religiösen Erinnerungen Israels, die bei diesem „Volke der Religion" zugleich die eminent nationalen waren, sich angetrieben fühlen.

2. Damit dass die literargeschichtliche Irrtumslosigkeit Israels abgelehnt werden musste § 34, 3, ist es noch nicht unmöglich gemacht, die wesentliche Sicherheit des Bewusstseins Israels von den Ereignissen seiner Geschichte anzunehmen. Denn die literarische Tradition ist etwas Formales, worauf der Orientale notorisch

(S. 143) weniger Gewicht legte, aber die Sicherheit der Thatsachenüberlieferung kann aus einem sachlichen Interesse geboren werden.

Zwischen beiden waltet ein ähnlicher Unterschied, wie zwischen dem Volksgedächtnis für die chronologischen Data und für die Thatsachen selbst: während vom Zeitpunkt eines Ereignisses in weiten Kreisen der Nation keine blasse Erinnerung mehr vorhanden ist, kann das Ereignis selbst — seinem wesentlichen Kerne nach — noch zäh im Gedächtnis haften, wie z. B. viele älteste unter unseren Zeitgenossen das Jahr des grossen Befreiungskrieges oder einer einzelnen Schlacht desselben nicht werden nennen können, aber vom Ereignis selbst noch wissen und erzählen und zwar die richtigen Grundzüge der geschichtlichen Wirklichkeit. Von dieser völkerpsychologischen Erfahrung aus liesse es sich auch begreifen, wenn Israel richtig die Kunde, dass Salmanassar (IV., 727—722) die Eroberung Samarias noch erlebt habe, bewahrt hätte (2 Kn. 17, 3—6), wie sie ihm auch in der bab. Chronik zugeschrieben zu werden scheint (vgl. aber Tiele 614); — obgleich gerade die Zeitangaben Israels an mehrfacher Unsicherheit leiden. Es ist also nicht zweifellos richtig, z. B. wegen der chronolog. Unsicherheiten der hbr. Erinnerung, sogar wenn dieselben so absolut wären, wie Winckler, Alttestl. Untersuchungen 1892, 77 annimmt, den Angaben der Hbr. z. B. über ihre Beziehungen zu Assur das „wissenschaftliche Interesse" abzusprechen (geg. Winckler, Gesch. 1892, 11). Die Zuverlässigkeit der assyr. Berichte kann nicht so über die der Hbr. gestellt werden, vgl. darüber m. Abhdlg. „Die Schriftdenkmäler Assyriens u. d. AT (NKZ. 1891, 647—74), 656—58.

Die Überlieferung Israels besitzt auch positive Glaubwürdigkeitsspuren, und zwar noch ausser den in § 39, 1 erwähnten Anzeichen, nach denen Israel sich Anhaltspunkte für die Bewahrung der Hauptmomente seines nationalen Lebens geschaffen hat. Denn in den Annalen Israels sind viele Verirrungen der Volksmajorität sowie auch Fehler der in vielen Beziehungen ausgezeichneten Volkshelden nicht verschwiegen und sind beim Tadel der Ungesetzlichkeit mannichfaltige Grade unterschieden Gn. 25, 27 etc.; Nm. 20, 12; 2 Sm. 12; 2 Kn. 20, 17; 1 Kn. 15, 11—14 etc. Ferner hat die hbr. Geschichtsschreibung nicht den Anfang aller Elemente des spezifischen Geistesbesitzes Israels in eine Epoche zurückdatiert und hat selbst von einer mehrseitigen Entfaltung auch der legitimen Religion Israels berichtet. Denn die Bezeichnung Gottes als des Allmächtigen sowie die Beschneidung sind aus der Periode Abrahams Gn. 17, aber der Gottesname Jahwe aus der Periode Moses hergeleitet Ex. 3, 13; 6, 2 f., während Jahwe Sebaoth erst 1 Sm. 1, 3 und „der Heilige Israels" Jes. 1, 4 auftritt; vgl. Hos. 2, 18; 1 Sm. 9, 9 etc. Sodann unter den Kultushandlungen ist, obgleich das Dichten Moses und das Musizieren seiner Schwester erwähnt ist, trotzdem die gottesdienstliche Musik nicht auf Mose zurückgeführt Ex. 15, 1. 20; Dt. 31, 30; Ps. 90, 1; 1 Chr. 23, 5. Darnach hat man ein Recht zu dem Urteil, dass Israel wenigstens die in allen Schichten seiner Literatur übereinstimmenden Bestandteile seiner Geschichte richtig bewahrt hat.

3. Es darf auch nicht übersehen werden, dass das alte Israel

Werke besass, in welchen älteste Erinnerungen gesammelt gewesen sein können. Erwähnt wird a) das Buch von den Kriegen Jahwes Nm. 21, 14. Darin müssen die Geschichtswendungen erzählt gewesen sein, in denen Israel ein Eingreifen der Gottheit zur Beschützung ihrer speziellen Verbündeten erkannt hat. b) Das Buch des Rechtbeschaffenen d. h. geeignet zur Ausbildung des R. Jos. 10, 13; 2 Sm. 1, 18. Während jenes Sepher milchamoth Jahwe Erzählungen gottgelenkter Ereignisse dargeboten haben muss, mag dieses Sepher hajjaschar Darstellungen von menschlicher Bethätigung vollster Religiosität (Jos. 10, 13) und sittlicher Tüchtigkeit (2 Sm. 1, 19—27) enthalten haben. Die zwei Proben des Inhaltes des zweitgenannten Buches sind doch wahrscheinlich nicht blos zufällig Dichtungen, und Poesien sind auch z. B. bei den Indern, Griechen und Deutschen die ältesten Elemente der Literatur: es ist Ausnahme, wenn die anfängliche Poesie einer Nation ganz verloren gegangen ist, wie v. Strauss betreffs der ägypt. Literatur sagt (Der altägypt. Götterglaube 1 [1889], 17).

Dass das Sepher hajjaschar erst in die „letzte Zeit des vorexilischen Prophetismus“ zu setzen sei (Franke, Die Bedeutung etc. des Sepher hajjaschar, Hall. Diss. 1887, 19), lässt sich weder aus dem Auftreten des ethischen Sinnes von jaschar noch aus der übrigens sehr fraglichen Tendenz dieses Buches, eine von Jahwe wegstrebende Generation auf die Grossthaten Gottes hinzuweisen, begründen. Neben *βιβλίον τοῦ εὐθοῦς* 2 Sm. 1, 18 kann *β. τῆς ᾠδῆς* 1 Kn. 8, 53 schwerlich aus Verschreibung oder Missdeutung von ס׳ השיר in ס׳ השר (Wellh., Einl. 1878, 236; Komposition etc. 1889, 271) erklärt werden. Aber gesetzt, dass es möglich wäre, wie sollte aus 1 Kn. 8, 53 „hervorgehen, dass die „„das Buch des Redlichen““ betitelte Liedersammlung in Juda angelegt ist und zwar nicht in der allerältesten Zeit des judäischen Königtums“? — Dass die beiden Buchtitel Sepher milchamoth Jahwe, welches Wort überdies wegen des später folgenden את zum Titel gehört, und Sepher hajjaschar nur ein Buch bezeichneten, ist ganz unwahrscheinlich (geg. Franke 22).

§ 45. Älteste Baumaterialien im Pent. — 1. Schon auf Grund der in § 44, 1 dargestellten Kulturbeziehungen der Stammväter Israels und positiven Glaubwürdigkeitsspuren des israel. Schrifttums erscheint das Urteil als vollständig gesichert, dass nicht nur Traditionen, sondern auch schriftliche Aufzeichnungen aus vormosaischer Zeit im Pent. verarbeitet worden sind. Dies letztere scheint der einzige zureichende Erklärungsgrund insbes. für folgende Eigenschaften der pentat. Darstellung sein zu können: dass schon vor Mose Stufen des Fortschrittes unterschieden werden, dass einzelne Erzählungen detailliert sind, ohne doch den Charakter der

verherrlichenden und vielwissenden Sage an sich zu tragen, und dass ein Teil der Geschichten noch ausserdem eine Menge überraschender Beziehungen auf nichtisraelitische Antiquitäten enthält.

a) Betreffs der Frage vormosaischer Grundlagen des Pent. ist zuerst noch einmal daran zu erinnern, dass die Israeliten überhaupt eine vormosaische Stufe ihrer Entwicklung unterschieden, also nicht die Anfänge ihres nationalen Lebens auf Moses Zeit zurückgeführt haben, was bei deren Glanz naturgemäss geschehen wäre, wenn nicht bestimmte Überlieferungen aus der vormosaischen Zeit vorgelegen hätten. Diese Unterscheidung der Perioden für ein Kind der nachfolgenden Reflexion zu halten, warnt auch dies, dass die erwähnte Unterscheidung verwischt worden ist in der Reproduktion von Gn. 1 bis Ex. 12, die man das Buch der Jubiläen nennt (vgl. u.). Denn darnach hätten schon die Patriarchen die Opfer- und Speisegesetze etc. geübt. Auch nach Bereschith rabba hat Abr. schon die ganze Tora befolgt. Die im Pent. vorliegende Unterscheidung einer vormosaischen Periode der nationalen Entwicklung Israels scheint in der That ein Kardinalpunkt zu sein. — Aber auch in dieser vormos. Periode sind wieder Stadien der Entwickelung unterschieden Gn. 1, 29; 9, 3 f. (zur Pflanzenkost trat Fleischnahrung hinzu); 17, 1 ff. Es ist auch auffallend, dass der — im Unterschied vom gelegentlichen Opfer Kains und Abels — regelmässige Kult der Gottheit weder von Adam und Seth noch von Henoch, dem in dieser Beziehung leicht eine Initiative hätte zugeschrieben werden können, sondern von Enos datiert ist 4, 26. Es findet sich auch ein Fortschritt von der Monogamie zur Bigamie und Polygamie, aber überdies kein geradliniger, denn bei Isaak ist kein Nebenweib genannt. — Die Anpflanzung des ersten Weinbergs ist 9, 20 erwähnt, noch ehe hinter der Nennung der Berge von Ararat wieder ein neuer Ruhepunkt der Noachiden bemerkt ist, sodass die Weinbergpflanzung als in der Nähe Armeniens geschehen gemeint ist. Wirklich sind nun die westlichen und südlichen Abhänge des Kaukasus von den verschiedensten Forschern als die Heimat des Weinstockes betrachtet worden, und auch sprachliche Gründe sprechen dafür (ZDMG. 1889, 653; vgl. allerdings in letzterer Hinsicht Jensen 1890, 705). Auch sind unter den Geschenken des ägypt. Königs an Abram 5 Tierarten, aber keine Pferde erwähnt 12, 16, wie auch auf ägypt. Denkmälern vor der Hyksoszeit keine Pferde abgebildet sind (Ebers, Ägypten etc. 265 f.; Brugsch, Steininschrift etc. 68), während seit Josephs Zeit die ägypt. Pferde nicht fehlen 47, 17; Ex. 9, 3.

b) Ferner lauten die Genesiserzählungen von Abr. nicht so, dass sie mit Recht für Produkte der Sagenbildung oder gar der Mythusdichtung gehalten werden könnten: er ist ein nomadisierender Herdenbesitzer mit blos geduldetem Aufenthalt in Kanaan, der sich ein Erbbegräbnis ausbitten muss. Würde das Bild von seiner Situation durch die blos mündliche Überlieferung nicht schon nach etwa 500 oder gar 1000 Jahren anders ausgemalt worden sein? Man weiss ja, was die mündliche Tradition über den Anlass seiner

Auswanderung aus Chaldäa und über sein Königtum zu Damaskus erzählt hat Jos., Antt. 1, 7, 2; 8, 2 etc. etc. (Über den Unterschied von Geschichte und Sage vgl. auch Köhler, Lehrb. der bibl. Gesch. II, 2, 225; auch Reuss, Gesch. § 415.)

Auch der Name Abram ist ein normal gebildetes Wort, bietet also keine Gegeninstanz dagegen, dass sein Träger eine historische Persönlichkeit gewesen ist. Denn Abram ist nach der Analogie von Abnêr etc. aus Abirâm verkürzt, und neben Abiram als der Bezeichnung selten genannter Personen (Nm. 16, 1. 12; 26, 9; 1 Kn. 16, 34) konnte die Form Abram als Name einer häufig genannten Person ebenso sich einbürgern, wie Abischalom der unbekannte Vater der Ma'kha 1 Kn. 15, 2, aber Abschalom der vielgenannte Sohn Davids heisst 2 Sm. 3, 3; 14, 25 etc. Das so entstandene Abram bedeutete nun „mein Vater ist hoch", wie Abinadab „m. V. ist freigeboren, edel etc."; weder „Vater der Höhe" (Ges., Thes.), noch „hoher Vater", wie auch noch z. B. Kittel, Gesch. der Hbr. 1, 156, sodass dann der Name als Ausprägung einer Idee gelten könnte. Dies gegen Dozy, De Israëliten te Mekka 1864, 21 ff., der auf Grund von Jes. 51, 1 f. den Abr. zum Fetischstein, wie den schwarzen Stein zu Mekka machen zu dürfen meinte, oder Goldziher, der in „der Mythus bei den Hbr." 1876, 109 ff. Abram für den gestirnten Himmel, oder Stade, Gesch. Isr. 127 ff., der Abr., Is. und Jakob nicht blos zu Stammheroen, sondern auch zu Objekten von Kultstätten macht.

Auch scheint Gn. 14 ein Stück aus „dem Buch von den Kriegen Jahwes" § 44, 3 zu enthalten. Denn durch die Glossen V. 2. 7 f. 14. 17 wird im Texte selbst ein älterer und ein jüngerer Erzähler unterschieden, und auf nichts weiter weist auch der Gebrauch des רְכֻשׁ (Besitz) V. 11 f. 16. 21, welches dem Eloh. eigentümlich ist. Das Stück erscheint auch deshalb als nicht erdichtet, weil nicht auf kriegerische Verdienste Abrahams um Palästina der Anspruch Israels auf dieses Land gestützt wird. Die Keilschriften kommen bestätigend zu Hilfe. Denn im 23. Jahrh. hat der elamitische König Kudur-na(n)chundi einen Teil von Babylonien erobert; später hat ein anderer Elamit, Kudur-mabuk, das Gebiet von Ur und Larsa unterworfen, und ein Sohn von ihm, Eri[m]-Agû [Winckler, Gesch. 1892, 48: Rim-Sin], hat eine weitreichende Herrschaft begründet. Insbes. hat Schrader, Sitzungsber. der Berl. Acad. 1887, 600 ff. die Existenz einer Dynastie der Kuduriden und der andern in Gn. 14, 1 genannten Könige wahrscheinlich gemacht; vgl. auch Hommel, Abriss der Gesch. des alten Orients 1887, § 29; Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch. 1, (1887), 324 f. Allerdings Tiele, Bab.-ass. Gesch. 123 f. bezweifelt, dass Gn. 14 ein geschichtl. Ereignis wiederspiegele. Aber er muss zugeben, dass Kudur-mabuk sich Vater oder Herrn von mât martu d. h. Land des Westens (Schrader, KAT^2 510. 568) genannt hat, was später Kanaan bezeichnete (Tiele 123; „Westland d. h. Syrien und Palästina", Winckler, Gesch. 1892, 164). „Ein Name Eriaku hätte in der That viel Ähnlichkeit mit Ariok Gn. 14, 1 und Ellasar könnte Larsa sein" (Tiele ebd.). Neben ihm kann Kudur-lagamar Regent im Stammlande der Kuduriden, Elam, gewesen sein, und das zu den vorhergehenden Eigennamen

nicht passende Gojim [schon LXX: *βασιλὺς ἐθνῶν*] sind „offenbar die Guti" (Tiele), ein babyl.-medisches Grenzvolk („Gutium, Nordländer", Winckler, Gesch. 1892, 337). Neue Gegenbeweise hat auch Winckler, Untersuchungen zur altorient. Gesch. 1889, 8 nicht gebracht. Wenn ein exilischer Jude in babylonischen Tempelarchiven sich diese Kunde verschafft hätte, dann stünden wahrscheinlich ganz andere Dinge im AT, als diese so vereinzelte Erinnerung an die altbabylonische Periode. Vgl. — auch gegenüber Nöldeke, ZWTh. 1870, 213—219 — noch Ewald, Über die geschichtl. Folge der sem. Sprachen 1871, 214; Kittel, Gesch. 1, 159; v. Baudissin, Gesch. des alttestl. Priestertum 67. — Auch Salem 14, 18, was doch mit der grössten Wahrscheinlichkeit Jerusalem bezeichnen soll, ist kein Name, der erst nach David möglich wäre; denn Urusalim ist schon in den zu Tell Amarna gefundenen Briefen ca. 1500 gebraucht (ZDPV. 1891, 138 f.). Derselbe Ort ist nur nach dem ihn (? später) bewohnenden Stamm daneben auch Jebus genannt worden Jos. 15, 8 etc. Wellhausens Plädoyer für nachexilische Einschiebung dieses Kap. 14 in die Genesis (Komp. 1889, 310) rechnet nicht genug mit den thatsächlichen alten Beziehungen Mesopotamiens zu Vorderasien, die auch Winckler, Gesch. 164 f. 167 als sehr lebhaft bezeichnet, verwirft das Ganze als unmöglich, weil vielleicht Einzelheiten, wie die Zahl 318 (? Gematria von Eliezer), spätere Ausgestaltung sind, und ist widerspruchsvoll in sich, weil das Stück zur Verherrlichung Abrams erfunden sein soll vom partikularistisch stolzen Judentum, und doch darin eine Unterordnung Abrams unter einen Heiden, den „durchsichtigen" [?] Melchisedeq, enthalten ist. Eine ganze Erzählung ist aber nicht wegen ablösbarer Einzelheiten zu verwerfen, und betreffs der ganzen Erzählung kommt Wellh.s eigener Grundsatz in Betracht: „Wenn die israelitische Überlieferung auch nur möglich ist, so wäre es Thorheit, ihr eine andere Möglichkeit vorzuziehen" (Komposition 1889, 346).

c) Wie ferner sollen die auf ganz entgegengesetzten Punkten Kanaans wohnenden Stämme Gad und Asser zu Söhnen einer Mutter (Silpa) geworden sein, indem die Genealogien nur Reflexe von geographischen und politischen Beziehungen sein sollen (z. B. nach Stade, Gesch. 146 f.)? Sollen die Rubeniten mit den ganz entfernten Daniten und Naphtaliten, den Bilha-Söhnen, Verbindungen eingegangen sein und daraus die Erzählung 35, 22 über die Beziehung von Ruben und Bilha entstanden sein? Man beachte ferner, dass so sehr auch Ruben als schuldig gilt (49, 4) und Juda in der Geschichte Josephs (44, 18 ff.) und Joseph selbst hervortritt, doch Ruben als Erstgeborener dasteht.

Wenn das Erklärungsprinzip, welches man in Bezug auf die Stammesverhältnisse Israels neuerdings anwendet, so vieles unerklärt lässt, nun dann hat sich eben diese neue Theorie als unrichtig erwiesen. Dass aber die Stammbildung Israels im wesentlichen so zugegangen sein kann, wie sie in der Gn. dargestellt ist, kann nicht mit positiven Gründen bestritten werden. — Endlich über die Geschichte Josephs siehe Ebers,

Ägypten etc. 288 ff., der ihre ägyptische Art nicht genug betonen kann, und damit ist auch Brugsch, Steininschrift 77 ff. einverstanden, obgleich er die Form des ägypt. Namens Josephs nicht für alt ansieht; vgl. noch Kittel, Gesch. 1, 170. Gegen neuere Vorstellungen über den Aufenthalt Israels in Gosen und die Eroberung Palästinas siehe insbes. auch Wellh., Komp. 343—346.

d) Um auch noch ein poetisches Stück der Gn. (49, 3—27) zu berühren, so müssen davon in erster Linie die den Ruben und den Levi betreffenden Sätze 3 f. 5—7 als nur aus der Patriarchengeschichte positiv erklärbar bezeichnet werden.

Betreffs Rubens liegt die Sache so. Ihm ist das nicht aus Stammesmischungen ableitbare (vgl. c.) Verhalten zu Bilha, einem Nebenweibe seines Vaters, zugeschrieben 35, 22, und dies wird neben dem höchsten Lobe des Erstgeborenen als Grund der Missbilligung desselben hervorgehoben 49, 4. Der Versuch, beide Stellen als Reflexe einer spätern Zeit darzustellen, konnte sich noch immer nur auf unhaltbare Vermutungen stützen. Er konnte höchstens so lauten, wie bei von Bohlen — ich greife auf ihn zurück, weil er nach der negativen Seite einer der scharfsinnigsten und weitsichtigsten Exegeten war, der viele neuere Urteile schon vorausgenommen hat. Nach Abners und Absaloms That 2 Sm. 3, 7; 16, 21 f. deutete er den Satz vom Bettbesteigen 49, 4 „Ruben strebte nach der Herrschaft, und er könnte es allerdings einmal versucht haben, sich zum herrschenden Stamme aufzuwerfen", und „der spätere Diaskeuast fand es für gut, mit offenbarer Beziehung auf das ältere Gedicht die Aussage 35, 22 zu machen" 447 f. Aber erstens steht es keineswegs fest, dass das Beschlafen der Nebenweiber Ausdruck für die Herrschaftserstrebung gewesen wäre, denn auch Absaloms That sollte nur das Verhältnis desselben zu David als ein unversönliches hinstellen (נבאשׁת), und sodann: haben denn nicht Juda und Ephraim thatsächlich die Führerschaft in Israel erstrebt und sogar besessen, und ist ihnen deshalb auch ein Besteigen des Bettes ihres Vaters nachgesagt worden? Ferner wenn jener Sprachgebrauch bestanden hätte, so würden die alten Israeliten diese Stelle 49, 4 haben verstehen müssen, und folglich wäre nicht nötig gewesen, dass ein Erzähler zur Vorbereitung für das Verständnis dieser Worte irgendwo eine geschichtliche Thatsache fingiert habe.

Weiter in 49, 5—7 ist die Verteilung Levis unter ganz Israel als eine Strafe für eine kriegerische Rachethat dargestellt. Aber alle über Moses Zeit berichtenden Quellen sind darin einig, dass der Stamm Levi in Moses Periode mit der Priesterstellung betraut worden ist Ex. 32, 29; Nm. 3, 11 ff.; Dt. 10, 8; 33, 8, und in allen Schichten von Ex. — Dt. ist der Umstand, dass Levi kein Stammgebiet bekam, mit der priesterlichen Stellung des Levi in Verbindung gesetzt, weil jener Nichtbesitz als durch die Priestereinnahmen ausgeglichen bezeichnet wird. Es kann also blos dieses die Meinung des AT sein, dass die Verschuldung, um deretwillen den Levi

der Fluch des Vaters traf, Strafkonsequenzen für seine Nachkommen nur gehabt hat „bis in die 3. und 4. Generation" Ex. 20, 5, dass aber für den Stamm Levi zu Moses Zeit wegen des für Jahwe entfalteten Eifers Ex. 32, 26—29 eine neue Stellung begründet worden ist.

Betreffs 49, 5—7 sagte nun v. Bohlen 453, dass „der Fluch des Sehers zu irgendeiner Zeit habe in Wirklichkeit übergehen müssen". Aber da verkannte er die Bedingtheit der alttestl. Weissagung, wonach deren Erfüllung auch mit dem Verhalten der menschlichen Subjekte rechnete Jr. 18, 7—10 etc. Fügte er nun hinzu 454, „dass der Stamm Levi in den ältesten Dokumenten der Literatur unbeachtet und ohne priesterliches Ansehen auftritt, erst mit dem stehenden Heiligtum eine Art von geistiger Priorität erlangt": so verliess er das, was von allen Pentateuchschichten übereinstimmend ausgesagt ist, verliess also die Operationsbasis, welche auch der Kritik bleiben muss, wenn sie nicht vom Boden der Thatsachen in die Sphäre der apriorischen Annahmen übertreten will.

Also zunächst das über Ruben und Levi Gesagte in Gn. 49, 3 ff. ist vormosaisches Material. Für die vormos. Herkunft der übrigen Aussprüche kann man nicht einen eben solchen positiven Beweis führen, und es ist zu bedenken, dass der Prophetenrang des Jakob im AT nicht ausgesagt, auch 49, 3 ff. nicht als Gottesenthüllung bezeichnet ist, dass ja auch schon durch die Erwähnung der Könige 35, 11 (§ 39, 6) feststeht, dass in den Darstellungen der frühesten Erinnerungen auch — unwillkürlich — Farbentöne aus den spätern Zeiten mit verwendet worden sind. Damit ist selbstverständlich keineswegs gesagt, dass nicht auch ähnliche Aussprüche, wie die in Gn. 49 vorliegenden, von Jakob über die andern Söhne gesprochen worden sein können, wie denn zunächst vieles von dem, was über Juda gesagt ist, sich an die von Juda bewiesene Heldenhaftigkeit (44, 18 ff.; vgl. 46, 28) anschliessen konnte. Aber z. B. die Worte V. 9 „vom Raube bist du emporgestiegen" scheinen eine in der Tradition hinzugekommene Vermehrung zu sein. Also erscheint als das sicherste Urteil dies, dass gemäss begründeter Überlieferung der sterbende Patriarch noch einmal seine Söhne teils an ihre schwereren Fehler erinnert und sie dadurch zur Demut ermahnt, teils auf ihre Tugenden hingewiesen hat, um ihren Mut für künftige Thaten in ihnen zu stärken, dass seine Aussprüche aber ihre jetzige Form erst bei späterer Wiederholung bekommen haben. Vgl. noch Herder, Älteste Urkunde, 2. Teil (Sämtl. Werke z. Theol. 6, 14 ff.).

2. Am allerwenigsten kann es einem begründeten Zweifel unterworfen werden, dass die vier letzten Bb. des Pent. in ihrem geschichtlichen und gesetzlichen Inhalt die Wirklichkeit der zweiten Hauptepoche der Geschichte Israels wiederspiegeln, wenn auch, schon nach den literargeschichtlichen Angaben des Pent. selbst, in unmittelbarer oder mehr vermittelter Weise.

a) Denn wird nun eine Anwendung von jenem Satze § 44, 2 ge-

macht, wonach zum mindesten die in allen Schichten der israel. Literatur übereinstimmenden Elemente für richtig zu halten sind: so giebt es wieder unter diesen Elementen keines, welches voller bezeugt wäre, als dies, dass Israel hauptsächlich in der Zeit der Befreiung aus ägyptischer Knechtschaft die Fundamente seiner religiösen, sittlichen und politischen Existenz gewonnen hat.

Das ganze Geschichtsbewusstsein Israels hallt ja von Rückbeziehungen auf die Zeit des Auszugs aus Ägypten wieder (Am. 2, 10; 3, 1 etc.; Hos. 11, 1 etc.): darf da wirklich noch weiter (vgl. „Hauptprobleme" 21) ausgesprochen werden, dass Israel gar nicht in Ägypten gewesen sei, sodass Israel selbst sich die Schmach der Unterjochung angedichtet hätte? Ferner auch die unbezweifelt ältesten Schriftpropheten haben bereits eine legitime Religion Israels gekannt und haben dieselbe von Mose hergeleitet (Hos. 12, 10—14 etc.): alle That- und Schriftpropheten (Samuel, Elia etc.) haben sich nur als Reformatoren, nicht als Begründer des religiösen Sonderbesitzes ihrer Nation angesehen. Alle Propheten haben auch eine anerkannte Gesetzgebung als die Basis und Norm vorausgesetzt (Am. 2, 4; Hos. 4, 6 etc.), im Hinblick auf welche sie das Recht besassen, zugleich als Vertreter der göttlichen Sache und als Beschirmer der höchsten nationalen Güter und wahren Interessen ihres Volkes aufzutreten.

Dem aus den unbezweifelt ältesten Schriftpropheten erschliessbaren frühesten Stadium der religiösen, moralischen und kultischen Zustände Israels entsprechen nun auch, ohne dass erst eine Diskussion darüber geführt werden müsste, einzelne Gesetzescorpora des Pent.: zunächst der Dekalog Ex. 20, 1—17; das Bundesbuch 20, 22—23, 33 (so auch Baentsch, Das Bundesbuch 1892, 1); das Gesetz 34, 10—26. Diesen legislativen Bestandteilen des Pent., welche also in erster Linie das mosaische Erbe enthalten, reihen sich, weil poetische Darstellungen von Höhepunkten einer Volksgeschichte zu den ältesten Elementen einer Literatur zu gehören pflegen, zunächst noch Poesien an, wie Moses Siegeslied Ex. 15, in dessen 17. V. nicht sicher eine Beziehung auf den Tempelberg enthalten ist (vgl. Dlm. z. St.); der aaronitische Segen Nm. 6, 24—26; die Signalworte 10, 35 f.; das die Überschreitung des Arnon verherrlichende Lied 21, 14 f. (aus dem Buch der Kriege Jahwes); das Brunnenlied V. 17 f. und das Triumphlied über das eingeäscherte Hebron V. 27—30.

b) Es kann nun kein Streit darüber sein, dass wenn auch nur jene gesetzlichen Partien des Pent. die ächt mosaische Hinterlassenschaft enthielten, doch die geschichtliche Leistung Moses feststünde, die Reihenfolge von Gesetz und Prophetie gewahrt wäre,

der wirkliche Verlauf der Heilsgeschichte so, wie er vom AT selbst aufgefasst ist, unangetastet bliebe. Dies sollte und dürfte von niemand verkannt werden. Wir selbst sind ja, wie schon hauptsächlich aus § 38 zu ersehen war, keineswegs der Meinung, dass das mosaische Besitztum im Pent. sich auf die angegebenen Stücke reduziert; aber beim Versuch einer Nachzeichnung der wahrscheinlichen Entstehung des Pent. darf doch das Auge sich auch nicht von dem abwenden, was nach § 39—42 gegen die absolute Mosaizität des Pent. spricht.

Als insbes. wichtig für die Rekonstruktion der Pent.-Entstehung erscheint aber das in § 40 angedeutete Moment, was deshalb erst hier entfaltet werden soll, nämlich dass nach dem Pent. selbst hinsichtlich der Niederschrift verschiedene Teile nebeneinander stehen. Denn abgesehen von den „zehn Worten", deren Versichtbarung in die göttliche Sphäre (§ 32, 2) hineinreicht, — ein religionsgeschichtlich bedeutsamer Umstand —, giebt es mosaische Niederschriften, und zwar zwei am Sinai geschriebene Fassungen der Bundesbedingungen (Ex. 24, 7[1]); 34, 27) und eine vor einer neuen Generation gegebene Wiederholung der alten Bundesbedingungen Dt. 28, 69; 31, 9; aber auch Teile, bei denen keine mosaische Niederschrift bemerkt ist. Was liegt darin? Ist dies nicht von literargeschichtlicher Bedeutung? Wie kommt es denn, dass von diesen Partien nicht auch ausdrücklich bemerkt ist, sie seien von Mose aufgeschrieben? Die merkwürdige Thatsache scheint nicht anders gedeutet werden zu können, als dass von diesen Partien im Pent. selbst vorausgesetzt ist, sie seien von Mose blos der mündlichen Überlieferung übergeben worden. — Dazu kommt noch dies, dass bei einigen Partien dieser 3. Gruppe (im Unterschied z. B. von Ex. 20, 24; Lv. 1, 2) gesagt ist „Jahwe sprach zu Mose" Lv. 5, 14. 20, oder „Befiehl dem Aaron und seinen Söhnen" 6, 2. 18, vgl. 10, 12; 16, 2; 21, 1; oder „Jahwe sprach zu Mose und Aaron" 11, 1; 13, 1; 14, 33; 15, 1; vgl. weiter § 48, 1. Bei solchen Partien ist also nicht hinzugesetzt, dass sie auch zu dem Volke gesagt worden seien; vgl. dass Ex. 12, 1 f. das kalendarische Wissen des Jahresanfangs als etwas Esoterisches blos für Mose und Aaron gilt, aber die Anordnung betreffs der Passahfeier ist der Gemeinde mitzuteilen. —

---

[1]) Bei dem ideell konstitutiven und formell lapidaren Charakter, welcher den „zehn Worten" in der gesamten Tradition Israels — ohne eine sichere Ausnahme — beigelegt wird, kann die prinzipienhaft kurze, nicht im eigentlichen Sinn abstrakte Fassung derselben, wie sie auch noch aus ihrer wahrscheinlich mit Motivierungen erweiterten Gestalt (Ex. 20, 1—17; Dt. 5, 6—18; § 16, 2, b; 33, 3, c, β) hervorleuchtet, nicht als sicherer Beweis dagegen geltend gemacht werden, dass sie älter als das Bundesbuch Ex. 20, 22—23, 33 seien; weil „die Idee, die Abstraktion immer jünger als das Einzelne, Konkrete sei" (Baentsch, Das Bundesbuch 1892, 96). Es ist, wie gesagt, in den Sätzen „Ich bin Jahwe, dein Gott: nicht andere Götter sollen dir sein mir zum Trotz; du sollst dir kein Bildnis machen; du sollst den Namen Jahwes nicht missbrauchen etc." nichts Abstraktes.

Liegt darin nicht, dass solche Partien zunächst als Traditionen in der Priesterschaft vorhanden gewesen sind? Und dies, dass neben dem Gesetz des Dt. noch andere mündliche Anordnungen Moses vorhanden seien im Priesterkreise, wird auch nicht durch den Charakter des Dt. verboten, wonach dieses ein vollständiges Gesetz enthalten sollte für das Volk (§ 42, 2, Schluss).

Also schon nach diesen literarischen Anzeichen des Pent. selbst ist in ihm eine primäre, eine sekundäre und eine tertiäre Bauschicht zu unterscheiden. Eben dafür sprechen aber auch die sprachlichen und sachlichen Disharmonien, welche als unwegleugbar im Pent. nachgewiesen worden sind § 41 f. Deshalb scheint es der geschichtlichen Wirklichkeit am nächsten zu kommen, wenn die Entstehung des Pent. als eine dreimalige Verarbeitung der vormosaischen und mosaischen Baumaterialien beurteilt wird. Wir werden diese drei Reproduktionen so anordnen, wie sie — nicht nach den verarbeiteten Stoffen, denn diese gehen ja bei allen drei im grössern oder geringern Umfange auf die vormosaische und mosaische Zeit zurück, sondern wie sie — nach der Zeit der schliesslichen Formulierung auf einander gefolgt zu sein scheinen.

Als Abschlüsse der Reproduktion des schriftlich und mündlich vererbten Geschichts- und Gesetzesmaterials sind die jetzt nachgewiesenermassen vorliegenden Ausgestaltungen desselben zunächst Echos der aufeinander folgenden Stufen des in der gottmenschlichen Geschichte weiterschreitenden Israel (z. B. die doch vorhandenen Wandelungen und hauptsächlich verschiedenartigen Begründungen der „zehn Worte“) und auch Äusserungen besonderer Kreise dieses Volkes (z. B. Ausdeutungen der faktischen Priesterverhältnisse als rechtlicher innerhalb der auch vom Dt. vorausgesetzten Priesterschaft, die das allen Leviangehörigen zustehende Recht des Priestertums gewöhnlich ausübten, weil ihren Wohnsitz am Zentralheiligtum habend). Aber zugleich, wenigstens hinsichtlich des sprachlichen, stilistischen Charakters, sind die jetzt vorliegenden Ausgestaltungen des überlieferten Materials das Werk der Einzelpersonen, welche den Griffel zur Hand nahmen und dem durch die Zeiten hindurch Ausgewirkten das schliessliche Gepräge verliehen. So nur scheint mir richtig die jüngst verhandelte Frage über das Subjekt der zunächst im Pent. sich unterscheidenden Darstellungen beantwortet zu werden (Budde, ThLZtg. 1892, 402: schriftstellerische Schulen und Schichten derselben, ohne dass je darunter eine einzelne Person zu denken sei). Neben den mittelbaren kollektiven Urhebern der schliesslichen Fixierungen können nicht die unmittelbaren persönlichen Hersteller derselben vergessen werden. Bei der Kennzeichnung einer der erwähnten Formulierungen darf und muss also auch von einem persönlichen Autor und dessen — zunächst sprachlichem — Charakter geredet werden.

§ 46. Die jehowistische Darstellung der ältesten Erinnerungen Israels (JE; der Jehowist). — 1. Ihre Merkmale. Es giebt

im Pent. eine Reihe von Abschnitten, die hauptsächlich durch folgende Kennzeichen sich von andern unterscheidet. a) In literarischer Hinsicht schliesst sie die erste Niederschrift des Bundesbuches in sich § 40 (und 45). — b) In formeller Beziehung gebrauchte sie Jahwe auch schon vor Mose § 41, 1, aber daneben tritt innerhalb dieser Pentateuchschicht auch Elohim als das Subjekt der aus übermenschlicher Sphäre stammenden Wirkungen auf, und daher bezeichnet man sie mit JE, jehowistische Quelle, indem man die bekannte Erscheinung nachahmt, dass Jahwe auch mit den Vokalen von Elohim gelesen wird [Gn. 15, 2 etc.]. Weiter bevorzugte sie für „ich" anokhi vor ani, gebrauchte jalad vom Manne 4, 18 etc., vermied lemînô z. B. 7, 2, verwendete isch we-ischto (ebd.), karath berîth 15, 18 etc., Aram naharajim 24, 10, und auch der Stil mancher Erzählungspartien ist bewegter und abwechslungsreicher, als der anderer Abschnitte; vgl. das Einzelne in § 41, 2. — c) In sachlicher Hinsicht hat sie — *α*) auf dem religiösen Gebiet viel Anthropomorphismen, z. B. stellte sie Gottes Schöpferthätigkeit in sehr konkret veranschaulichender Weise dar, liess befeuchtete Ackererde als Material der Menschengestaltung verwenden 2, 7 und bei der Hervorbringung einer dem Manne entsprechenden Gehilfin Gott einen Stufengang einschlagen 2, 18 ff., nämlich zur Belehrung des Menschen über den fundamentalen Unterschied von Tier und Mensch. Sie liess in derselben veranschaulichenden Weise Gott im Garten des Wonnelandes beim Wehen des in Palästina zu beobachtenden Dämmerungswindes sich ergehen 3, 8, liess ihn — zugleich zur Kennzeichnung seiner Menschenfreundlichkeit — hinter Noah die Arche zuschliessen 7, 16; vgl. 11, 5; 18, 21; Ex. 3, 6 etc. In der gleichen Linie lag es, dass sie auch ganz konkrete anthropopathische Ausdrücke nicht scheute, wie dass Jahwe Reue fühlte und sich ins Herz hinein betrübte 6, 6, dass Jahwes Nase entbrannte Ex. 4, 14; 22, 23; 31, 17; 32, 10 f. 22; Nm. 11, 1. 10. 33; 12, 9; („und es entbrannte die Nase Elohims" in der Bileamepisode 22, 22); 25, 3; 32, 10. 13. — *β*) Sie sah die Vielheit der Altäre als göttlich erlaubt an; denn sie liess viele Kultstätten von Patriarchen gründen und einweihen Gn. 12, 8 (Bethel), 13, 18 (Hebron); 21, 33 (Beerscheba); 33, 20 (Sichem); vgl. Ex. 20, 24—26; sie bezeichnete die Stiftshütte als ausserhalb des Lagers stehend und dem Zuge vorausgehend § 42, 1. Endlich bei den Kultuszeiten (§ 42, 2) hob sie deren Naturbedeutung hervor Ex. 23, 15 f.; 34, 18. 22 f., obgleich die geschichtliche Veranlassung der ungesäuerten Brote auch schon ihr bekannt

war 12, 34. 39; 34, 18 (Hauptprobleme 91 f.). — Man bemerke noch ihr schwächeres Interesse für Zeitunterschiede und Zahlenangaben: sie meinte nicht, den Ausdruck „Jahwe" in der vormosaischen Periode vermeiden zu müssen, erwähnte da auch den Unterschied der reinen und der unreinen Tiere 7, 2 sowie Priester schon Ex. 19, 22; hat die ungefähre Dauer eines jährlichen Herbst- und Frühjahrsregens (40 Tage; runde Zahl) als die Dauer des Flutregens und Moses Aufenthalt auf dem Sinai (Ex. 24, 18^{b}; 34, 28) genannt, ohne dass es aber darnach sicher ist, dass JE gar keine Zahlenangaben weiter, auch nicht die runde Zahl 10 in Gn. 16, 3, oder die Lebensaltersangabe „30 Jahre" 41, 46, oder die 110 in 50, 22. 26, dargeboten hat. — Zunächst diese Besonderheiten, deren Fähigkeit, eine literarische Quelle zu charakterisieren und von den neben ihr strömenden Gewässern zu scheiden, bereits § 40—42 erwiesen ist, und andere mit diesen Besonderheiten sich vereinigende formelle Eigenheiten sowie inhaltliche Doppeltheiten und Gegensätze leiten dazu an, eine erste Gruppe von erzählenden und gesetzgebenden Abschnitten im Pentateuch abzugrenzen.

2. Der Umfang dieser Pentateuchschicht lässt sich im wesentlichen so feststellen:

Gn. II, 4^{b} — III, 24; IV, 1—24 [25 f.]; V, 29; VI, 1—8; VII, 1—5. 7. [8 f.]. 10. 12. 16^{b}. 17. 22 f.; VIII, 2^{b}—3^{a}. 6 f. 10—12. 13^{b}. 20—22; IX, 18—27; X, 8—19. 21. 24—30; XI, 1—9; XII, 1—4^{a} 5$^{b}\beta$ (und sie kamen ins Land Kanaan)—20; XIII, 1—5. 6$^{b}\beta$—18; [XIV; § 45, 1, b]; XV; XVI, 1—15 (denn die runde Zahl 10 in V. 3 kann nicht gegen die Zugehörigkeit dieses V. zu J entscheiden); XVIII; XIX, 1—28. 30—38; XX; XXI, 1^{a}. 2^{a}. 6—34; XXII; XXIV, 1—XXV, 6. 21—26^{a}. 27—XXVI, 33; XXVII, 1—45; XXVIII, 10—XXX, 43 (29, 24. 28^{b}. 29 dem JE abzusprechen, liegt kein nötigender Grund vor, und dagegen spricht, dass die Bilha in JE vorausgesetzt ist 30, 3); XXXI, 1—18$^{a\alpha}$. 18^{b}—XXXIII, 18$^{a\alpha}$. 18^{b}—20; XXXIV?; XXXV, 1—8. 16—22^{a}; XXXVI, 2—5^{a}. 10—30; XXXVII, 2$^{a\beta}$—XLI, 45 (wahrscheinlich auch V. 46 trotz der Zahlangabe „30")—XLVI, 5. 28—XLVII, 6.[1]) 11$^{a\alpha}$. b—27^{a}. 29—XLVIII, 2. 8—22; XLIX, 1—28^{a}; L, 1—13^{a}. 14—26. —

[1]) und zwar nach dem MT; denn die Ankunft des Vaters von Joseph war durch diesen erwähnt 47, 1, also ist es ganz entsprechend, dass in der Rede Pharaos auch der Vater Josephs nicht übergangen ist. Ferner konnte auf die Bitte „mögen deine Knechte wohnen im Lande Gosen" 4^{b} die Antwort Pharaos edelmütiger so lauten, wie sie im MT steht, und nicht braucht Pharao so simpel geantwortet zu haben „sie mögen im Lande Gosen wohnen", wie die LXX hat, worin die eine, nur scheinbar verwickelte Geschichte in zwei zerlegt ist 1—5^{a}. 5^{b} f., die letztere aber formell (nach der Vorstellung der Brüder erst die Meldung von deren Ankunft) und inhaltlich (Ankunft nicht in Gosen, sondern in Ägypten selbst) nachhinkt.

— Exodus I, 8—12. 15—II, 23 [?]. 25b—VI, 1; VII, 14 (wenigstens ist hier Mose wieder allein angeredet, und der Stab zu einem nāchāsch, Schlange geworden, wie 4, 3)—18; ein Teilchen von 20, dann 21aβ. 23—29; VIII, 4—11. 16—IX, 7. 13—XI, 8; XII, 29—39. 42[1]); XIII, 3—XV, 27; XVI, 1 (in einfacherer Gestalt, ohne die chronologischen Angaben in 1b); 4 f. (diese Erzählung sprach nur vom Wüstenbrot, und in ihr war dieses ein Ausdruck der freien väterlichen Fürsorge Gottes. Damit floss in der Tradition teilweise eine Erzählung vom Murren des Volkes über Mangel an Fleisch und Brot zusammen: sie war eine einfachere Gestalt von V. 1—3 mit blosser Erwähnung Moses und setzte sich fort in) 11—15; auch 16—32. 34 f.; XVII, 1—XVIII, 27; XIX, 2—XXIV, 14.aβ. b; XXXI, 18 (ausser „die zwei Tafeln der Bezeugung", wie auch 32, 15; 34, 29)—XXXIV, 35[2]). — Numeri X, 29—XII, 16; XIII, 1. 2a (2a vielleicht in der Fassung: „sende doch Männer ins Land Kanaan"; denn dass das Verb. שׁלח nur dem einen Bericht angehört habe [Dlm., Nm. etc. 69], ist zwar nicht zu erweisen, aber wahrscheinlich). 17b—20. 22—24. 25 teilw. 26a: „und sie gingen zu Mose (andere Tradition: und allen Kindern Israels) nach Qadesch"; dieselbe andere Tradition enthielt auch 26b, ausser „die ganze Gemeinde"; 27—31 [? Schluss von 32]. 33; XIV, 1: „da weinte das Volk in jener Nacht (andere Fassung: da liessen sie ertönen ihre Stimme). 2: „und sprachen" [vielleicht auch das zweite „wenn wir doch gestorben wären!"] 3. 5—7 teilw. 8 f.; wieder 10a teilw. 11—25. [? 28 von ne'ûm an; 32 f.]. 39—45; in XVI das auf die Rivalität der Rubeniten Bezügliche, also 1b. 2. 12—15. 25—34 ausser dem auf Qorach bezüglichen Zusatz in 27a. 32b und vielleicht 33bα; XX, 1aβ. b [?], wahrscheinlich auch Teile von 3, dann die zu V. 4 in V. 5 enthaltene Dublette und Teile von 7—13, in denen blos Mose als der Gottesmittler hervorgehoben ist; 14—21; XXI, 1—XXV, 5[3]); XXXII

---

[1]) Also auch V. 37 ganz: denn man kann nicht mit Sicherheit behaupten, dass irgendwelche Erzählung dieser Geschichten ohne Angaben von Ort und Zahl gewesen sei. Obgleich einige Ortsangaben des JE von Nm. 33 abweichen, kann JE doch betreffs der Orte die von Mose herstammende Kunde verwertet haben, die den wesentlichen Inhalt von Nm. 33 ausmacht. Darnach bemisst sich auch das Urteil über andere Stellen, welche Ortsangaben enthalten. — Wenn die Ortsangaben über den Wüstenzug aus direkter Verwendung des jetzt in Nm. 33 vorliegenden Textes der Moseniederschrift herrührten, so würden sie freilich mehr mit diesem übereinstimmen. — Z. B. gegen Westphal, der — im Anschluss an Andere und ohne Erörterung — wieder (S. XXXIII) 12, 37a dem JE abspricht.

[2]) Ausser dem soeben bemerkten Zusatz zu 34, 29 spricht nichts ganz sicher dafür, dass 34, 29—35 zum esoterisch-priesterlichen (§ 45, 2, b) Strom der Tradition gehört, und die Hinaushebung Moses auch über Aaron spricht dagegen. Dann ist auch keine Kluft zwischen 34, 28, wonach Mose noch auf dem Berge weilt, und Nm. 10, 29, wo er schon den Aufbruch ankündigt.

[3]) Durch den Hinweis darauf, dass Moabiter und Midianiter verbunden gewesen seien Nm. 22, 4. 7 kann man nicht die Verschiedenheit beseitigen, dass in dem Bericht über die gleiche Verführung der Israeliten bei Peôr in 25, 1—5 nur Moabiterinnen, aber in dem Bericht V. 6—9. 14—19; 31, 16 nur Midianiterinnen erwähnt sind. Denn aus der Nähe der Moabiter und der — auch viel nomadisierenden, karawanisierenden

grösstenteils[1]) in XXXIII, 1—49 das ausdrücklich auf Moses Niederschrift zurückgeführte Stationenverzeichnis selbst, also die Angaben desselben, die in erster Linie Gegenstand eines Aufschreibens der Aufbruchsorte sein können; V. 50—56 grösstenteils; — innerhalb des Deut. von dem jedenfalls aus seiner Umgebung sich heraushebenden Stück XXXI, 14—23 am wahrscheinlichsten 14 f. 23 (vgl. z. B. Dlm., Nm. etc. 388) und XXXIII, die poetische Zusammenfassung der von Mose seinem Volke hinterlassenen Segnungen. — Zur Begründung vergleiche man überdies auch die Übersichten in § 47, 1 und 48, 2 und die dort eingestreuten erläuternden Bemerkungen.

3. Grenzlinien und interne Spaltungen dieser Schicht. Dass die vorgeführten Abschnitte als eine Reihe zusammengenommen werden, begründet sich dadurch, dass eine Aufgabe der literarischen Betrachtung des Pent. auch darin besteht, die grossen, durch gemeinsame Charakterzüge einander näher verwandten, jedenfalls verhältnismässig wenig stark durch (zum Teil auch nicht weithin anerkannte) Nünancierungen getrennten Gruppen des pentateuchischen Gesamtgemäldes als das Wesentliche in den Vordergrund zu rücken. Zu solcher Zusammenfassung jener Abschnitte veranlasst aber auch ein mit ihrer innerlichen Beschaffenheit zusammenhängender äusserlicher Umstand, indem die vorgeführten Partien an vielen Stellen, wie allseitig zugegeben werden dürfte (bei Kautzsch, Heil. Schr. ATs. übersetzt 1892 in Gn.—Nm. ca 60 „JE"), eine nicht bis ins Einzelne trennbare Einheit bilden, obgleich Anlass vorhanden ist, auch an solchen Stellen die jetzt vorliegende Einheit aus dem Zusammenfliessen vorher getrennter Strömungen herzuleiten. Woher dieser erwähnte Anlass rührt, wird im folgenden zu Tage treten.

(Gn. 37, 36) Midianiter erklärt sich wohl ihre Verbindung 24, 4. 7 und auch die Entstehung zweier Traditionsrichtungen über die Urheberinnen der Versuchung, welcher bei Peor auf moabitischem Gebiet Israeliten unterlagen. Aber trotzdem kann demjenigen, welcher 25, 1—5 nur von Moabiterinnen sprach, ohne „und Töchter Midians" hinzuzufügen — wie er doch leicht hätte thun können und wie er natürlicherweise gethan hätte, ja wie er hätte thun müssen, wenn er in seiner Darstellung die Verführung auch auf die Midianiterinnen hätte zurückführen, diese dabei eine Rolle spielen lassen wollen —, nicht das Bewusstsein zugeschrieben werden, dass Moabiterinnen und Midianiterinnen bei Peor zugleich gegenwärtig gewesen seien (gegen van Hoonacker, Quelques observations critiques sur les récits concernant Bileam 1888, 13).

[1]) Nur der Zug, dass neben Mose auch der Priester Eleasar und die Vorstände der Gemeinde als entscheidende Auktoritäten genannt sind (2[b]), bewegt sich in der Richtung einer andern Linie der Tradition, und dieser Zug erscheint auch wegen des folgenden „dir" [Mose] etc. als Nebenzug oder Nachtrag. Auf dieser selben Traditionslinie liegt auch der Bericht V. 28—32 wegen seines pleonastischen Charakters überhaupt, wegen formaler Anzeichen, wie „Häupter der Vaterhäuser" (Ex. 6, 25 etc.), u. wegen der Voranstellung des Priesters Eleasar vor Josua, vgl. 27, 21; 34, 17.

a) Da ein Hauptkennzeichen derjenigen Erzählungsreihe, mit welcher die jetzt behandelte in den 4 ersten Bb. des Pent. parallel läuft, die Bevorzugung von Elohim bis Ex. 6, 2 f. ist, so war es naturgemäss das nächstliegende Urteil, dass zu dieser Erzählungsreihe alle Stücke gehörten, in denen bis Ex. 6, 2 f. Elohim gebraucht ist. Darnach wäre z. B. Gn. 20 von der jetzt behandelten Reihe auszuschliessen und zu der in § 48 besprochenen zu rechnen. Aber dieses Urteil der Früheren z. B. auch v. Bohlens und Tuchs, kann nicht aufrecht erhalten werden. Denn in Gn. 20 erscheint als Bezeichnung des aus der überirdischen Sphäre heraus wirkenden Wesens neben elohim auch hā-elohim (der Gott א. ℰ) V. 6 [im Nominativ!] und adonaj 4 und elohim mit dem Plural des Verbs 13. Abraham ist nur hier nabi genannt. Bei 21, 6 ff. ist z. B. wieder eigentümlich עַל אֹדוֹת (in Bezug auf) 11. 25 oder nîn wānèkhed (Spross und Sprössling) 21, 23; der Ruf des Engels vom Himmel her 21, 17; 22, 11; während die stehenden Kennzeichen des elohistischen Erzählers von Gn. 1 etc. (§ 41, 2) vermisst werden. — Nun teilt aber die Erzählung Gn. 20 einige sprachliche Eigentümlichkeiten mit dem Jahwisten: hischkim, aufbrechen am Morgen 8, wie 19, 27; עַל דָּבָר inbetreff 11. 18, wie 12, 17; עָשָׂה חֶסֶד עִם 13, wie 19, 19; עַל אֹדוֹת auch 26, 32. Ferner ist es Thatsache, dass der Jahwist auch elohim als Subjekt gebraucht hat: 3, 1—5 in der Verhandlung zwischen Schlange und Weib. Kann man also nicht denken, dass der Jahwist auch in Kap. 20 elohim in der einen Nichtisraeliten betreffenden Erzählung verwendet habe, wie gegenüber dem nicht zu den nächsten Heilserben gehörigen Esau 33, 5ᵇ. 11? Indes so oft auch diese Frage gestellt werden mag, muss sie doch immer von neuem verneint werden. Denn der Jahwist hat Jahwe auch sogar in den Berichten über Qajin, den Turmbau zu Babel und das schändliche Sodom angewendet 4, 6 ff.; 11, 1—9; 19, 13 etc.; vgl. dass dem Bileam selbst stets die Gottesbezeichnung Jahwe in den Mund gelegt ist Nm. 22, 8. 13. 18 f. (ausser 22, 38); 23, 3 etc. und sogar dem moabitischen König 23, 17; 24, 11. Folglich kann auch nicht dem Jahwisten die Gn. 20 enthaltene Erzählung zugeschrieben werden. — Demnach ist in Gn. 20 ein zweiter elohistischer Erzähler anzuerkennen.

Diesem Erzähler hat Hupfeld 1853 auch Kap. 15 ganz und Böhmer (Das 1. Buch der Thora 110 f.) ebenfalls dieses Kap. ausser V. 3 und 12—16, aber Neuere wahrscheinlich mit Recht nur Teile von V. 1—3, vielleicht auch V. 16 zugeschrieben. Hinter Kap. 20 gehört diesem Er-

zähler nach den oben angeführten Kennzeichen zunächst 21, 6 ff. grösstenteils an (vgl. über 21, 6. 8—22 als an Elohistic parallel to the Jahwistic passage 16, 2. 4—7. 11—14 die wahrscheinlichen Bemerkungen von Fripp, ZATW. 1892, 164 ff.); — ferner 22, 1—13. 19; denn hier tritt ha-elohim wieder als Subjekt des Satzes auf, was im Pent. nach meinen Beobachtungen nur 20, 6; 22, 1. 3. 9; 27, 28; 35, 7; 41, 25. 28. 32; 44, 16; 45, 8; 48, 15; Ex. 19, 19; 20, 20 f.; 21, 13 der Fall ist; — vgl. elohim mit dem Plural des Verbs 31, 53; 35, 7; Ex. 22, 8.; על אדות noch Ex. 18, 8; Nm. 12, 1; 13, 24; Jos. 14, 6. — In der weiteren Ausmittelung dieser elohistischen Darstellung besteht aber manche Unsicherheit. Warum vindiziert man ihr 27, 1^b. 4^b? Sind 31, 1 und 2 mit einander unverträglich? V. 1 redet von den Söhnen Labans und V. 2 vom Vater; man kann eine Steigerung darin finden: das Benehmen der Söhne hatte noch nicht den Entschluss des Jakob entstehen lassen, aber das Benehmen des Vaters. Jedoch in Kap. 36 schliesst innerhalb JE an 2—5^a sich nicht genau 10 ff. an. Letzteres also ist aus einer verwandten Quelle. In der Josephsgeschichte ist eine Spaltung innerhalb JE hauptsächlich daran erkennbar, dass J (von 35, 21 an) den 3. Patriarchen mit Israel, aber E mit Jakob benannte.

Dass der Erzähler, welcher Ex. 3, 1 die den Gesetzgebungsberg einschliessende Gebirgsgruppe Choreb genannt hat (§ 41, 3), E sei, könnte, wenn dieses Moment allein stünde, nicht sicher behauptet werden, weil dieses Choreb an den beiden andern Stellen in der Nähe von Jahwe auftritt. Aber nun ist der Schwiegervater Moses[1]) 2, 18 Reguel genannt, aber 3, 1 Jithro und Jether 4, 18, wo der mit 3, 1 beginnende Abschnitt schliesst und eine unverkennbare Wiederholung aus J 4, 19 beginnt, und wieder Jithro 18, 1 ff., welches nach sprachlichen Anzeichen zu E gehört. Wie nun solche Verschiedenheit der Bezeichnung überhaupt am leichtesten zu verstehen ist, wenn mehr als eine Fixierung von Traditionen angenommen wird, so ist es auch das Wahrscheinlichste, dass die verschiedene Benennung von Moses Schwiegervater, nachdem diese Verschiedenheit irgendwie in der Tradition entstanden war — dies ist doch keine Unmöglichkeit! —, von verschiedenen Erzählern gebraucht und durch ihre Vereinigung in den Pent. gekommen ist. Dass ein und derselbe Erzähler beide Namen für dieselbe Person gebraucht habe, ist nicht so leicht denkbar, als dass bei der Zusammenleitung von Berichten zwei Benennungen als überliefertes Gut beibehalten wurden. Nur zwei aus der Tradition, deren umformende Thätigkeit auch schon den hbr. Darstellern der Volksvergangenheit bekannt gewesen sein dürfte, erklärbare Mannigfaltigkeiten der Benennung von Moses Schwiegervater braucht in den beiden Namen aber auch schon der Zusammenarbeiter der beiden Erzählungen gefunden zu haben, nicht also zwei ganz und gar nicht zu duldende Dinge, die er hätte wegschaffen müssen, wie Kurtz, Gesch. d. AB. 2, 53 annahm. — Weil nun demgemäss eine von 2, 18 gesonderte Quelle

---

[1]) Denn dass chothen neben Schwiegervater auch Schwager bedeutet habe, lässt sich nicht durch Hinweis darauf begründen, dass ăb Vater und Grossvater bezeichnet hat; das ist denn doch etwas ganz anderes (gegen Kurtz, Gesch. d. AB. 2, 53).

in 3, 1 ff. fliesst, so darf als bestätigendes Moment auch der Gebrauch von Choreb zur Bezeichnung des Gesetzgebungsberges angesehen werden, und es ist auch an sich das Wahrscheinlichste, dass ein Erzähler in seiner Geschichte nur den einen Namen angewendet hat, was ja auch durch die Analogie des Dt. nahe gelegt wird. Dass nun aber 3, 1 ff. zum grossen Teil aus E geschöpft ist, ist wegen der überwiegenden Bevorzugung von elohim anzunehmen. — Überdies aus dem blossen Gebrauche, der in der einen Schicht vom Namen Jahwe schon vor der Sinai-Manifestation gemacht ist, ergiebt sich nicht positiv, dass der betreffende Autor gemeint hätte, dieser Gottesname habe in der Wirklichkeit bereits vorher existiert. Er kann auch nur aus dem Gesichtspunkt den Ausdruck Jahwe schon früher angewendet haben, weil er den ihm bekannten vollkommensten und zu seiner Zeit gebräuchlichsten Gottesnamen auch in der Darstellung der Vorgeschichte des Jahwevolkes nicht vermeiden zu müssen meinte, indem er wusste, dass seine Volksgenossen nach ihrem religionsgeschichtlichen Bewusstsein diese schriftstellerische Vorausnahme richtig auffassen würden. Wenigstens hat auch der Erzähler von „damals ist angefangen worden, den Namen Jahwe anzurufen“ (Gn. 4, 26) angenommen, dass ohne Rücksicht darauf, ob der Gottesname Jahwe bereits ein Kultusobjekt wäre — und dies musste derselbe seit seiner Bekanntheit sein —, dieser Name beim Erzählen gebraucht werden konnte; denn sonst hätte er diesen Gebrauch erst 4, 26 beginnen dürfen, oder die Bemerkung hätte früher gemacht werden müssen. Also aus diesem Gebrauche kann nicht positiv erwiesen werden, dass nicht auch J den Namen Jahwe als dem in Ägypten weilenden Volke Israel noch unbekannt angesehen hat. Dies sollte, damit nicht § 40, 1 als Torso erscheine, hier nicht übergangen werden[1]).

---

[1]) Dass in Israel auch das Bewusstsein gelebt habe, nicht sei „Jahwe der Gott Israels von Ägypten her“ (Hos. 12, 10) gewesen, ist gegenüber der mehrfachen ausdrücklichen Aussage (Ex. 3, 13; 6, 2 f.; Hos. 12, 10) und angesichts der Umnennung Hoseas in Josua und gemäss dem Zeugnis der in der Gn. vorliegenden Personennamen nicht anzunehmen ohne eine zwingende Angabe des AT. Eine solche ist aber nicht einmal jener Satz Gn. 4, 26, weil es nicht ganz unmöglich ist, dass in ihm — nur gleich dem Anfang anderer Elemente der Menschenkultur (4, 20—22) — der Beginn des (gegenüber 4, 3) geordneten Kultus bemerkt wurde, ohne dass der Accent auf dem speziell gebrauchten Gottesnamen liegen sollte, wofür ein bestätigendes Moment in 9, 26 liegt, wo das generelle elohim in Bezug auf Japheth gebraucht ist. — Eine bedingungslose Spur des vormosaischen Daseins der Gottesbezeichnung Jahwe liegt auch nicht (vgl. Hauptprobl. 27) in Jokhèbed: die spätere Wandelung dieses Namens aus Ikabod kann leichter angenommen werden. — Dazu dass der eine Autor nur eine schriftstellerische Vorausnahme angewendet hat, findet sich ja auch eine hierher gehörige Analogie: dem Schwiegervater Moses ist Jahwe nicht so in den Mund gelegt, dass dieser als dessen Gott erschiene (Ex. 18, 12. 19. 23), aber dem Bileam und dem Balak! Ist nicht die einzige haltbare Erklärung davon diese, dass solche Verschiedenheit von zwei Erzählern herrührt, von denen der eine nicht meinte, auch durch Vermeidung der zu seiner Zeit gebräuchlichen und blos Israel angehörigen Gottesbezeichnung seine Darstellung naturwahr kolorieren zu müssen? — Da nun so die Möglichkeit und wegen

Unfraglich scheint sodann, dass Ex. 19 aus zwei Quellen geflossen ist. Denn nach V. 18 war Jahwe schon herabgestiegen, aber nach 20 wäre er erst herabgestiegen, und die in 12 befohlene Abgrenzung des Volkes ist 21 noch einmal geboten. Als aus den beiden Quellen stammend sind nun aber auch wirklich V. 2—25 zu beurteilen und nicht 3—8. 21—25 einem quellenlosen Redaktor zuzuschreiben (Socin in Kautzsch, HSchr. etc.); wenigstens weist die Art, wie die Priester 22 u. 24 erwähnt werden, auf die ältere Zeit, und bei J lässt sich auch sonst Nichtbeachtung der Geschichtsperioden bemerken. Ferner Ex. 24, 12 ff. steht dreimal „und Mose stieg auf den Berg". Deshalb stammt auch der oben Nr. 2 ausgesonderte Teil aus 2 Quellen: V. 12—14 im wesentlichen aus E und $18^{a\alpha}$. b aus J. An die Erzählung von 24, 12—14 schliesst sich 31, 18 an. Eine weitere Trennung innerhalb JE ist schon angegeben bei Nm. 13, 26. In der Bileamgeschichte gebrauchte der eine Erzähler (ha)-elohim 22, 9 f. 12. 20. $22^{a\alpha}$, aber der andere Jahwe 22, $22^{a\beta}$—35; 23, 5—24, 4 (ausser 24, 2). — Doch verfolge ich diese Untersuchung jetzt hier nicht weiter, weil ich dem Leser nur so viel Material vorlegen wollte, als nach meinem Urteil ausreicht, sich von der Thatsache zu überzeugen, dass nicht von einem J, sondern von JE zu sprechen ist.

b) Auch aus der Abgrenzung des J soll wenigstens ein Punkt näher ins Auge gefasst werden: 4, 25 f. Auch diese Sätze müssen zu J gehört haben, wenn auch wahrscheinlich nicht vollkommen in ihrer jetzigen Form. Nämlich hier tritt zuerst אדם, bei dem auch 2, 20; 3, 17. 21 die Aussprache mit dem Artikel beabsichtigt war (überall in diesem Kontext steht ja der Artikel, so oft er nicht hinter der Präp. synkopiert wurde), ohne Artikel auf und ist אלהים gebraucht. Es wäre nun nicht einfach unmöglich, dass der Erzähler J den Übergang des Gattungsnamens ha-adam zum Eigennamen adam, der sich in der Wirklichkeit vollzogen hatte, auch an einer Stelle der Erzählung sich hätte wiederspiegeln lassen, und zwar am Anfang dieses neuen Abschnittes. Derselbe Erzähler

---

der Beziehung von Gn. 4, 26 zu 2, 4^{b} sogar eine Veranlassung vorliegt, den literarischen Gebrauch des Ausdruckes Jahwe in der Darstellung des vormos. Zeitalters als eine unwillkürliche Prolepsis aufzufassen, so ist auch Bedenken zu tragen, diesen schriftstellerischen Gebrauch daraus abzuleiten, dass der betreffende Autor den Namen Jahwe für etwas Unenthülltes, allgemein Menschliches angesehen habe, indem schon im alten Israel die Kunde verbreitet gewesen sei, dass wenigstens ein ähnlicher Ausdruck, wie Jahwe, bei Nichtisraeliten existiert habe (eine krit. Beleuchtung solcher Ausdrücke siehe in Hauptprobl. 29 ff.). Dagegen spricht auch die Benennung Jahwes als des Gottes des Sem (Gn. 9, 27) d. h. der religionsgeschichtlichen Elite Sems, also Israels, wie Ex. 20, 2 etc. Bei der unzweifelhaften Herkunft des יהוה vom semit. Verbalstamm הוה ist יהוה für ein den Hebräern eigentümliches Wort zu halten und das Zusammenklingen seiner aus Sprachvorgängen erklärbaren Abkürzungen Jahu, Jah, Jeho, Jo mit Jovis etc., Joh, *Ἰαώ* (soweit bei letzterem keine spätere Nachahmung vorliegt), ebenso zu verstehen, wie in andern Fällen.

könnte ferner statt des ihm geläufigen Ausdrucks Jahwe hier aus einem besondern Anlass (vgl. 3, 1—5) Elohim gesetzt haben, nämlich weil Jahwe nicht natürlicherweise unmitttelbar vor der Angabe über den Beginn der Jahweanrufung stehen konnte. Indes wird beides richtiger einem Schlussverfasser zugesprochen.

Wegen des artikellosen אדם und wegen אלהים können aber nicht V. 25 f. überhaupt einem Redaktor beigelegt werden mit Schrader, Studien 132. Denn wenn auch Grund vorhanden gewesen wäre, dass er die Genealogie des Kain 4, 17—24 mit der des Seth 5, 3 ff. in „eine angemessene Verbindung" brächte, so hätte er zu diesem Zwecke nur die Geburt des Seth zu erzählen gehabt, mit welchem 5, 1 ff. die Reihe der Adamiden überhaupt beginnt. Jedoch den angegebenen Zweck hätte er weniger erreicht, als verfehlt, wenn er über Seth hinaus auch die Geburt des Enos selbständig eingeschaltet hätte. Wollte man aber ferner annehmen, V. 26 sei auch noch eingeschoben worden, damit die Angabe über den Beginn der Anrufung des Jahwenamens angefügt werden könnte, so würde unerklärt bleiben, weshalb diese Angabe nicht schon zur Erwähnung des Seth V. 25 gesetzt worden wäre. Also können 4, 25 f. nur deshalb, weil sie Aussagen enthielten, die nicht verloren gehen sollten, beibehalten — wenn auch betreffs der erwähnten zwei Punkte umgeformt — worden sein trotz ihrer teilweisen Konkurrenz mit 5, 6. 4, 25 f. enthielten aber die Ansätze der jahwistischen Sethitentafel auch wegen 5, 28 (letztes Wort, wofür nach der vorhergehenden Ausdrucksweise gleich der Name zu erwarten wäre) und V. 29. Denn dieser Teil stimmt im Gebrauch von נָחַם und im Ausdruck des Benennens und in der Namensdeutung mit 4, 25 f. überein, und die Erzählung von Noahs Geburt kann nicht, wie Schrader 134 wollte, einst hinter 4, 24 gestanden haben, sodass Noah der Sohn des kainitischen Lamekh gewesen wäre.

c) Endlich soll auch die Frage nach inneren Spaltungen des J nicht ganz unaufgeworfen bleiben. Nun ist gleich innerhalb des 1. Hauptteils dieser Erzählungsschicht 2, 9 „der Lebensbaum mitten im Garten und der Baum des Erkennens der zwischen Gutem und Bösem waltenden Beziehung" erwähnt, aber 2, 17 blos das Essen von letzterem verboten, und dieser 3, 3 als mitten im Garten stehend bezeichnet und weiter auch 3, 5 f. 11 f. nur ein verbotener Baum erwähnt, bis 3, 22 wieder der Lebensbaum erscheint. Es wird doch wohl möglich sein, dass ein Erzähler die Angabe 2, 9 gemacht hat, indem er nur deswegen direkt zu Lebensbaum den Umstand „mitten im Garten" fügte, weil die Bezeichnung des andern Baumes eine ausgedehntere Wortreihe war und auch in ihrer ganzen Bedeutung schwer austönen sollte. Sodann indem er den Lebensbaum nicht mit hat nennen lassen 2, 17, konnte das Weib den Erkenntnisbaum als den in der Gartenmitte stehenden Baum bezeich-

nen 3, 3. Dass der Mensch nicht zufällig vom Lebensbaum esse, konnte auch der ursprüngliche Erzähler durch die göttliche Geschichtslenkung sich vermittelt denken. Da mir also diese Angaben ausgeglichen werden zu können scheinen, so vermag ich auch nicht beizustimmen, wenn Budde, Biblische Urgeschichte, 1883, 48 ff. urteilte, dass in einer ersten Gestalt der jahwistischen Erzählungsschicht (J^1) der Baum des Lebens noch nicht erwähnt gewesen sei, sondern erst bei einer spätern Bearbeitung dieser Schicht (J^2) die den Lebensbaum betreffenden Worte 2, 9; 3, 22^b sowie V. 24 hinzugefügt worden seien.

3, 17 f. ist der Menschheit eine mühevolle Bebauung der Ackererde (אדמה, Kulturland) zugesprochen, aber dem Qajin 4, 11—14 das Fernsein von der Ackererde, der Aufenthalt in Gegenden, welche, wenn man die ganze Erdoberfläche nach ihrer Beziehung zur Kultivierbarkeit einteilt, von der Ackererde sich scheidet: ארץ, die Domäne der freischweifenden Tiere 1, 24 etc., die zur adama das ausdrückliche Gegenstück auch 4, 12. 14 bildet, wo die Menschen unsesshaft von Jagd und Viehzucht leben, daher „Gegend der Unsesshaftigkeit" (Nôd) 4, 16. Der Sinn von 3, 17; 4, 11—16^a. 16^b wird also nicht getroffen, wenn man zwischen ihnen „einen schneidenden Kontrast" (Cornill § 11, 6) findet. Ob ferner 3, 16 und 4, 7; 4, 15 und 24 ursprünglich ebendieselbe Sache betrafen (ebd.), ist mehr als blos zweifelhaft. Der Gebrauch des Ausdruckes Jahwe 2, 4^b ff.; 4, 1 ff. und die Bemerkung 4, 26 schliessen sich nicht einander aus (ebd.), da die letztere vom Beginn des Kultus Jahwes oder der Gottheit überhaupt spricht. — Nach 4, 12. 14 wurde Qajin zur Unstätheit verurteilt, aber nach V. 17 wurde er Erbauer einer Stadt. Diese Angaben lassen sich nicht so vereinigen, dass man mit Keil denkt, die Strafsentenz habe sich nicht auf die ganze Lebenszeit des Qajin erstrecken sollen, oder mit Delitzsch meint, dass Qajin seine Strafe, unstät und flüchtig zu sein, schon dadurch gebüsst habe, dass er im Lande von „Flucht und Elend" verweilte. Aber ist es nicht ganz charakteristisch, dass Qajin erst nach der Geburt eines Sohnes an den Bau einer Stadt ging und diese nicht nach seinem Namen, sondern nach dem Namen seines Erstgeborenen benannte? Sollte damit nicht ausgesagt sein, dass diese Stadt einen Zufluchtsort der Familie des Qajin, die doch nicht mit ihm zur Unstätheit verurteilt worden war, bilden sollte? Ist also ein zwingender Anlass zu dem Urteil (Budde 121 f.) vorhanden, dass ursprünglich als Subjekt von 17^b der Sohn Qajins gemeint gewesen sei und es geheissen habe „nannte sie nach seinem Namen Chanokh"? Warum hätten Spätere dies geändert und eine Schwierigkeit in den Text gebracht?

Aber hat der Erzähler von 4, 17—24 die Sintflut gekannt? Dies wird nicht verhindert α) durch die Erwähnung der Stadt Chanokh 17; denn es kann vorausgesetzt sein, dass sie durch die Flut mit untergegangen sei, dass aber trotzdem die Tradition von ihrer Existenz sich erhalten habe. β) Nicht durch die Bezeichnung des Jabal etc. als des Vaters der nomadisierenden Viehzüchter etc. 21. Denn Vater kann im

uneigentlichen Sinne den Anfänger bezeichnen, und es kann gemeint sein, dass nachdem Viehzüchterei und andere Erwerbszweige erfunden worden waren, die Kunde davon durch die Noachiden bewahrt und nach der Flut wieder praktisch verwertet worden sei und so jene Männer doch ihren Ruhm, in einem Kulturzweige vorangegangen zu sein, behalten hätten. Also liegt die Ansicht, dass der Erzähler von 4, 17—24 noch mit der Fluttradition unbekannt gewesen sei, nicht sicher im Texte. — Ist diese Ansicht sicher in 6, 4 begründet, indem dort auch auf die nach jenen 120 Jahren lebenden Nephilim hingewiesen ist? Nun ist aber doch durch Budde 34 als die wahrscheinlichste Lösung der in wegam acharê khen („und auch nachher") liegenden Schwierigkeit dies erwiesen worden, dass diese Worte eine später eingestreute Bemerkung bilden, hervorgerufen durch den Gedanken, dass der Artikel in ha-nephilim nicht den Begriff derselben, sondern den ganzen Umfang dieses Begriffs bezeichnen wolle und daher 6, 4 mit Nm. 13, 33 in Konflikt stehe. — Ob nicht derjenige, welcher 9, 19 sagte, dass nach der Flut von den 3 Söhnen Noahs aus die ganze Erdbevölkerung sich zerschlagen d. h. in Zweige zerlegt hat, und welcher solche Zweige aufzählte 10, 8—19. 21. 24—30, doch auch sagen konnte „und die ganze Erdbevölkerung war eine Sprache" 11, 1 und „lasst uns verwirren ihre Sprache" 7, oder „Jahwe hat verwirrt die Sprache der ganzen Erdbevölkerung, hat von dort [Babel] aus sie zerschlagen" 9? Ist ihm nicht die Verzweigung der Menschheit in Geschlechter etwas sich von selbst Vollziehendes (Ni. נפצה 9, 19) gewesen, aber die Einschränkung der menschlichen Gemeinschaftsbestrebungen, welche durch die Sprachverschiedenheit bedingt ist, etwas Unerklärliches, aus einer Gotteseinwirkung (Hi הזיד) Herzuleitendes? Vgl. auch die Gründe, welche Gruppe, ZATW. 1889, 135 ff. gegen die Zerspaltung von J, zunächst in Gn. 1—11, vorgebracht hat.

Der Sinn von 18, 1 ff. ist dieser, dass von den drei Männern allmählich der eine als der Wortführer 10 und als ein übermenschliches, weil das zeitlich und örtlich Verborgene 10. 15 kennendes Wesen hervortrat, und dieser ist deshalb als יהוה bezeichnet 13 f. Da demnach der Erzähler an der einen von den drei Erscheinungen immer deutlicher die Ausnahmestellung hat erkennen lassen, konnte er auch andere selbständige Handlungen dieser einen erwähnen, ohne eine ausdrückliche Vorbereitung darauf zu geben 18, 22, und auch die Wiedervereinigung der einen mit den andern voraussetzen 19, 17 f., ohne das Ankommen der einen ausdrücklich zu erwähnen. Nach diesem Erzählungsfortschritt konnte, ja musste das Verhalten Abrahams zu diesem einen Wesen allmählich ein anderes werden. Deshalb ist nicht für sicher begründet anzusehen, dass 18, 17—19. 22^{b}—33^{a} später eingeschaltet seien, wie Wellhausen (Komposition etc. 416) u. A. urteilen, und zwar, dass 22^{b} ff. ein Zusatz aus der Zeit des Jer. und Hes. sei (Seyring, ZATW. 1891, 24 f.; vgl. dagegen z. B. Jes. 63, 1 ff. und Hauptprobl. 38 ff.), oder gar, dass in der ursprünglichen Erzählung Jahwe allein erwähnt gewesen sei und ein späterer Erzähler den allmächtigen Richter hinter den drei Männern zu verbergen gesucht habe (Fripp, ZATW. 1892, 23 ff.), der auch ohne Grund meint „the opening words of 18, 17 ויהוה אמר begin, do not continue a

narrative"; denn er hat nicht beachtet, dass die Vorausstellung des יהוה 18, 17 den Jahwe von den andern vorher erwähnten Personen abhob, was freilich 18, 20 nicht nötig war.

4. Die Zeit der jehowistischen Fixierung der altisraelitischen Erinnerungen. — a) Vor allem ist daran zu erinnern, dass in ihr alte Denkmäler der Geschichte Israels enthalten sind § 45, 2, a, wo deren Existenz als die sichere Voraussetzung des ganzen nationalen und insbesondere des religionsgeschichtlichen Bewusstseins des ältesten Israel (der unfraglich ältesten Schriftpropheten) erwiesen worden ist. Denn bis zur Erweisung des Gegenteils ist anzunehmen, dass die vorhandenen alten literarischen Zeugnisse des vergangenen nationalen Lebens aufgenommen wurden, sobald Israeliten daran gingen, die Vergangenheit ihres Volkes im Zusammenhang darzustellen. — Für das hohe Alter einiger dieser Denkmäler erhebt auch die Sprachgeschichte ihre Stimme, und sie soll hier zu Worte kommen, weil sich vornehmlich aus ihren Äusserungen auf die Verwandtschaft dieser alten Niederschriften mit einer der in JE vereinigten Gesamtdarstellungen und dann je nach der Stärke dieser Verwandtschaft indirekt auf das wechselseitige und absolute Zeitalter der Gesamtdarstellungen selbst schliessen lässt. — Solche sprachliche Momente sind diese: Im Dekalog Ex. 20 steht nur anokhi für „ich" (2. 5), also nicht „anî Jahwe", obgleich diese beiden Wörter sonst so oft verbunden sind, und dass die Form anokhi in der älteren Zeit mehr als anî gebräuchlich war, werden die darüber bei den einzelnen Bb. zu machenden Angaben unwiderleglich zeigen. — Im Bundesbuch steht anokhi 23, 20 neben ani 22, 26. Auch dieses Bundesbuch erweist sich als ein in E eingegliederter Abschnitt, weil es nähere Verwandtschaft mit ihm zeigt, sodass es am sichersten als eine Vorlage desselben angesehen wird. Man beachte zunächst hier folgendes: Wie im Dekalog für „Magd" אָמָה gebraucht ist 20, 10. 17, so auch im Bundesbuch 21, 7. 20. 26 f. 32; 23, 12, und dieser Ausdruck ist auch von E bevorzugt: Gn. 20, 17; 21, 10 (2). 12 f. etc.

Nun ist aber auch schon mit Rücksicht auf den Dekalog, bei welchem Baentsch, Das Bundesbuch 65 das Wort אמה nicht beachtet hat, nicht wahrscheinlich, dass im Bundesbuch אמה anstatt שפחה gewählt sei, weil es sich im Bundesbuch „um Regelung des Konkubinats handle", sondern wahrscheinlicher reflektiert sich der Sprachgebrauch wenigstens einer Zeitperiode, wenn auch nicht sicher eines Individuums (wie Jülicher, JPT 1882, 315 in „Ex. 19—24, 11 E als Hauptberichterstatter" ansah), darin, dass אמה im Dekalog, Bundesbuch und E bevorzugt ist. Dass aber

der Eindruck des Dekalogs durch die Anfügung noch einer andern überlieferten, ergänzenden Fassung der Bundesbedingungen hätte „notwendig abgeschwächt werden müssen" (Baentsch 70), ist eine so wenig sichere Annahme, dass durch sie nicht das Urteil gestützt werden kann, E könne nicht Dekalog und Bundesbuch in seine Erzählung aufgenommen haben. Auch dass 24, 3—8 mit V. 12 unverträglich sei und E nur eine schriftliche Gesetzgebung gekannt habe (Baentsch 71), ist unsicher. Denn es ist schon dies zu beachten, dass „die zehn Worte", weil in ganz spezifischem Sinne mit der göttlichen Sphäre verknüpft (§ 45, 2), nicht einmal mit der auf den Gottesmittler Mose zurückgeführten Niederschrift der Bundesbedingungen koordiniert waren, vielmehr als die Grundstriche jeder ausgeführteren Darlegung der Sinaigesetzgebung in dieselbe mit eingeschlossen gedacht waren.

Überdies wie sogar der Dekalog nicht durchaus unverändert geblieben ist, so kann auch beim Bundesbuch eine nachfolgende Umformung nicht ausgeschlossen werden. Einen Anlass, an diese Möglichkeit zu erinnern, giebt der Umstand, dass im Dekalog der Name Jahwe allein gebraucht wird, aber im Bundesbuch neben Jahwe (20, 22; 22, 10. 19; 23, 17. 19. 25) Elohim auftritt (vor Gott 21, 6; 22, 8; Gott fluchen 22, 27; ha-elohim als Subjekt 21, 13; 22, 8): wahrscheinlich ein Anzeichen solcher nachfolgender wenigstens formaler Wiedergeburt der mosaischen Aufzeichnungen. Aber sind Teile des Bundesbuchs bis in die Zeit Salomos (Schrader § 204) herabzudatieren? Er urteilte, die Sitte, dass jede männliche Person dreimal im Jahre vor Jahwe [d. h. beim Hauptheiligtum] erscheine, sei erst seit Salomo in Übung gekommen. Aber weder ist dies bewiesen, dass dieses Ideal nicht vorher bestand, noch dies, dass es seit Salomo realisiert worden ist. Folglich kann auch Ex. 23, 14 vorher niedergeschrieben sein. Ferner konnte das Hauptheiligtum zu Silo etc. ebenso gut ein bajith genannt werden 23, 19, wie die interimistisch aus Teppichen 2 Sm. 7, 2 hergestellte Wohnung Jahwes 12, 20, und 2 Sm. 7, 5—7 liegt nicht der einfache Gegensatz ohel und bajith vor, sondern zu ohel ist gefügt mischkan V. 6 (beides erst ist die volle Bezeichnung der frühern Gotteswohnung), und das blosse bajith V. 5 ist charakterisiert als bêth arazim [Cedernhaus] V. 7: dies erst ist die volle Bezeichnung der künftigen, von David nicht zu erbauenden Gotteswohnung.

Bei andern Abschnitten, die § 45 als in erster Reihe aus ältester Zeit stammend aufgeführt sind, kann die sprachliche Verwandtschaft mit einer der in JE vereinigten Quellen nicht durch deutliche Anzeigen festgestellt werden: bei den dort aufgezählten Poesien. Aber wenn sich auch aus andern, sachlichen Momenten die Ursprungszeit ihrer jetzt vorliegenden Gestalt abnehmen lässt, so zeigt diese Zeit noch nicht zugleich die der Gesamtdarstellungen an, in welche sie aufgenommen worden sind.

Über Ex. 15 ist schon § 45 das Wesentliche gesagt, und auf die kleinen in Nm. 21 enthaltenen Lieder ist nicht einzugehen, weil man

deren nachmosaische Entstehung nur so problematisch aussagen kann, wie Wellhausen, Komposition 343 gethan hat. — Die jetzige Gestalt des Jakobsegen (S. 185) scheint nur aus der Richterzeit verständlich zu sein, und zwar der Spruch über Juda sogar nur aus ihren Anfängen, wo Israel unter Voranzug Judas vormarschierte, und Juda sich sein weingesegnetes Land erobert hatte Ri. 1, 2—21 (dass „die Bedeutung, welche Juda Gn. 49, 8—11 hat, ganz und gar und lediglich von David abhängt" Wellh., Komp. 320, ist unbeweisbar), aber noch nicht — vgl. sein Fehlen beim Kriege (Deboralied Ri. 5) — in die Lage geraten war, welche sich in Dt. 33, 7 wiederspiegelt. Aus der Zeit Jakobs Gn. 37 etc. und der Richter, wo neben Juda das Haus Josephs Jos. 18, 5; Ri. 1, 22 tritt und Ephraim die Hegemonie anstrebte Ri. 8, 1; 12, 1, erklärt sich auch der Spruch über Joseph. Denn die Schilderung der Befeindung Josephs kann ebenso gut eine bildliche sein, wie Juda metaphorisch als Löwe beschrieben ist, und mit Pfeilen haben wohl nicht blos die damascenischen Syrer geschossen, auch heisst נזיר nicht allein der mit der Königskrone (Wellh., Komp. 321) Geschmückte: es ist auch im allgemeinen der mit dem Aussonderungs- oder Würdezeichen Ausgestattete (vgl. Pv. 27, 34). Endlich liegt jedenfalls die Annahme fern, dass zu einer Zeit, wo neben dem ephraimitischen Königtum das judäische bestand (und zwar als ein vom Nordreich anerkanntes, während der Syrerkämpfe zum Teil mit ihm verbündetes), Joseph einfach der König unter seinen Brüdern genannt worden wäre. Nur die Richterzeit spiegelt sich wieder in der Aussage über Benjamin, worin blos seines Verhaltens beim Bruderkriege Ri. 19—21, aber weder seiner Beziehung zum Königtum (Saul) noch seiner späteren Unselbständigkeit sowie Geteiltheit gedacht wird. Schon in der Zeit Sauls wäre nicht die Entstehung des Spruches über Benjamin und das Lob Judas verständlich. In der Zeit Davids würde bei der schlecht verhüllten Rivalität Judas und Ephraims (2 Sm. 2, 9; 19, 42; 20, 2 gegenüber 5, 1) der laute Preis Josephs nicht von judäischer Seite her gedichtet worden sein (weshalb Fripp, ZATW. 1891, 262 ff., wie den Satz über Silo und V. 18, so hauptsächlich 24^b—26 als spätere Interpolation ausscheiden will), geschweige denn nach der Reichsspaltung. Überdies ist Simeon noch als Stamm erwähnt, während er schon Dt. 33 fehlt.

In Dt. 33 wird der Spruch über Juda V. 7 am wahrscheinlichsten aus der Bedrängnis Judas durch die Amaleqiter (Ri. 5, 14 ist doch zu allgemein, als dass es nach 12, 15 zu deuten wäre) verstanden (Kleinert, Dt. 171 ff.), wenn man sich nicht entschliessen kann, Juda dort David sein zu lassen und mit Rücksicht auf 2 Sm. 5, 2 auszulegen, wobei dann der Spruch über Levi auf Sauls That gegen Nob 1 Sm. 21 zielen würde; aber dass ein Nordisraelit nach der Reichsspaltung dem Juda die Bitte zu Jahwe um Wiedervereinigung mit seinem Volk hätte in den Mund legen sollen, dies ist unannehmbar. Dies hätte nicht einmal ein Leviangehöriger (sie zogen sich allerdings nach Juda hin; aber einem solchen könnte wieder nicht der Segen über Joseph zugeschrieben werden) oder ein sonst für Levis Aufgabe begeisterter Dichter thun können, welcher V. 8—11 gesungen hat; also nicht „ein Nordisraelit aus der 1. Hälfte des 8. Jahrh." (Cornill § 13, 6), denn dieser hätte gegen die Kultuseinrich-

tung seines Staates (1 Kn. 12, 31 etc.) gesprochen. Aus der Richterzeit ist auch V. 12 über Benjamin verständlich.

Da es nun einmal nicht möglich ist, diese Poesien nach ihrem Gesamtinhalt aus der Zeit Jakobs oder Moses zu verstehen — Mose könnte ja z. B. nicht schon in seiner Zeit den Stamm Simeon weggelassen haben —, so ist allerdings für die in deren Zeit nicht entstandenen positiven und negativen Elemente dieser Dichtungen je eine Zeit auszumitteln, die in jenen Elementen ein Echo gefunden hat. Aber die Zeit der Entstehung dieser Elemente deckt sich nicht mit der Zeit, wo dieselben aufbewahrt und in ein Gesamtwerk aufgenommen werden konnten. Denn da diese Poesien in der Tradition das bildeten, was sie nach realen Grundbestandteilen und vor allem nach ihrer ideellen Wurzel auch waren, nämlich Aussprachen einer früheren Zeit und Perspektiven derselben auf das nachmosaische Stadium: so konnten sie als einmal ausgeprägtes, einmal zum Abschluss gekommenes Erbe auch weiter überliefert werden, ohne jeder gegenwärtigen Periode Israels angepasst zu werden. Deshalb konnten sie in ihrer traditionellen Gestalt auch z. B. von E in seine Gesamtdarstellung eingegliedert werden, und ergiebt sich also aus der in ihnen sich wiederspiegelnden Gegenwart nicht auch die der betreffenden Gesamtdarstellung.

b) Die zeitliche Beziehung der in JE vereinten beiden Niederschriften. — Die, wie im Bundesbuch Ex. 22, 8, so auch in elohistischen Texten Gn. 20, 13; 31, 53; 35, 7 vorkommende Konstruktion von אלהים mit dem Plural des Verbs (vgl. Jos. 24, 19 den Plural des Adjektivs) scheint schwer für ein hohes Alter der eloh. Niederschrift ins Gewicht zu fallen. Denn zwar kommt diese Konstruktion auch in einem wahrscheinlich jahwistischen Zusammenhang Ex. 32, 4. 8 vor, aber doch nur in der Beschreibung des Abfalls vom geistigen Gotte Israels zum illegitimen heidenähnlichen Kult, wie sonst nur noch in einer eben solchen Beschreibung 1 Kn. 12, 28 und im Munde der polytheistischen Philistäer 1 Sm. 4, 8 sowie der Izebel 1 Kn. 19, 2. Soviel scheint wenigstens sicher, dass die bei E über die Horebkundgebung hinaus sich fortsetzende Bevorzugung von elohim und ha-elohim der Reflex jenes religionsgeschichtlichen Stadiums Israels ist, wo noch ganz wenig israelitische Namen mit יהוה zusammengesetzt sind, d. h. der Richter- und allerersten Königszeit (vgl. Nestle, Die israel. Eigennamen 71). Auch dies darf wohl noch hinzugefügt werden, dass in den herzandringenden Ermahnungen Josuas (Jos. 24), den Elohim, welchen

die — Vorfahren jenseits des Euphrat Jos. 24, 2 und die Väter in Ägypten V. 14 und die — vor ihm stehenden Israeliten 14 f. 23 dienen (Amoriter-Götter), doch Jahwe vorzuziehen, jene Zeit wiederhallt, in welcher der durch Mose verkündete Gott noch um die erste Liebe bei der Majorität Israels warb. Die Maṣṣebas, Steine des Gedächtnisses einer Gottesbezeugung und darum des Hinweises auf Gott, welche E hervorhebt (Gn. 28, 18. 21; 31, 13. 52; Ex. 24, 4; vgl. Jos. 4, 9; 24, 26), sind bei J nicht erwähnt: die einst auch in Israel geübte Sitte, solche Steine aufzustellen, musste gleich dem früheren Gebrauch von בעל (Hos. 2, 18) aufgegeben werden, als im Entscheidungskampfe der legitimen Religion Israels mit dem kanaanitischen Heidentum diese Maṣṣeboth als Säulen des Sonnengottes Baal gedeutet werden konnten; das allerdings schon im Bundesbuch enthaltene Gebot, die Maṣṣeboth der Kanaaniter zu zerbröckeln Ex. 23, 24 wird von J wiederholt und auf die Embleme der Astarte ausgedehnt 34, 13. Darnach weist E auf ein früheres religionsgeschichtliches Stadium hin, als J.

Umstände, welche für die entgegengesetzte Entscheidung geltend gemacht waren, hat Dillmann, Nm. etc. 631 f. als nicht beweisend dargethan. Kautzsch, TSK. 1890, 768 urteilt, dass die Priorität des J vor E schon durch die Vergleichung von Gn. 30, 37 ff. (J) mit 31, 4 ff. (E) entschieden werden könne, indem nämlich jenes Stück den Reichtum des Jakob auf die List desselben, aber dieses Stück auf die Hilfe Elohims zurückführt. Aber zweifellos liesse sich dies nicht einmal dann behaupten, wenn auch der Bericht des J 30, 37 ff. die von Jakob seinen Frauen gegebene Darstellung wäre; denn kann nicht die übernatürliche und die natürliche Deutung der Herkunft jenes Reichtums neben einander in Israel bestanden haben und letztere später fixiert worden sein? Ferner dass Ex. 34, 10—26 (J) einen Dekalog (Wellhausen, Komp. 331) und zwar einen solchen enthält, der an Altertümlichkeit den in der Schrift des E enthaltenen Dekalog Ex. 20 überragt, dies wird stets eine grundlose Annahme bleiben; vgl. darüber schon Beiträge 1, Anm. 29 und noch dies, dass in diesem Stück neben anokhi 34, 10 f. auch ani 10 auftritt.

c) Lässt sich die absolute Zeit von E und J bestimmen? Unbestritten und unbestreitbar ist es, dass beide den ältesten Stadien der Sprach-, Religions-, Kultus- und Staatsgeschichte Israels entsprechen, was also nötigt dazu, bei der Datierung dieser Werke über die Zeit Moses herabzugehen, und wie weit ist dabei vorwärtszuschreiten? Fassen wir bei der Beantwortung dieser Fragen jede der beiden Schriften für sich ins Auge!

α) Auch nur die Schrift E, diese älteste Gesamtdarstellung, von Mose selbst herzuleiten, wird dadurch verhindert, dass nur ein-

zelne kürzere Niederschriften und folglich keine Gesamtdarstellung dem Mose im Pent. selbst beigelegt ist, dass auch die Schrift E sich an den Postmosaica beteiligt, wie „Land der Hebräer" Gn. 40, 15, dass von Mose selbst eine solche Beziehung zum Gebrauch der Gottesbezeichnung Jahwe zu erwarten ist, wie sie auch im Dekalog vorliegt. Aber die Entstehung dieser elohistischen Ausprägung der ältesten Überlieferungen Israels wird am sichersten in die Richterzeit gesetzt. Denn es giebt Anzeichen, welche positiv darauf hinweisen: Bevorzugung von Elohim in dieser Schrift, wie in den Eigennamen hauptsächlich der Richterzeit, vgl. weiteres Nr. 4, b und dazu auch die mamlèkheth kohanim Ex. 19, 6 — ein nur dort vorkommender Ausdruck —, ein Königreich von Leuten, welche dem Gotte, der ihr Volk zu einem ausgesonderten gemacht hat, ohne Vermittelung Kultus weihen! Denn dieser Begriff ist unstreitig ein allerhöchstes theokratisches Ideal, welches immerhin am wahrscheinlichsten zugleich mit dem Ursprung des Begriffes „Jahwevolk" sich enthüllt hat („Jahwe ist König" Ex. 15, 18), welches aber jedenfalls verhältnismässig am meisten verwirklicht war, als Jahwe noch blos durch seine Tora die Herrschaft über Israel führte, die Erstgeborenen noch beim Kult beteiligt waren Ex. 24, 5, in der Zeit, aus welcher noch der Ruf klingt „alle sind heilig, und Jahwe ist in ihrer Mitte" Nm. 16, 3, wo bei den vielen Altären auch noch Nichtleviangehörige als Priester dienten Ri. 17, 5, wo der Stamm Levi erst begann, an die Stelle der Erstgeborenen (Hausväter) zu treten Ex. 32, 29; Dt. 33, 8—11, wo Israel noch ein Reich bildete, dessen König Jahwe nicht durch einen irdischen König vertreten werden sollte (Ri. 8, 23; vgl. auch die Vermittelung der Jahweherrschaft durch den Priester Eli; auch Samuel war zuerst Priester), bis Israel dann ein Königreich wurde, wie die der Gojim waren 1 Sm. 8, 5 etc.

In welcher andern Zeit wäre dieser Begriff geboren worden? Das Königreich von Priestern ist nicht aus 1 Kn. 12, 31; Jes. 61, 6; 62, 3 (J. = āb 63, 16; 64, 7) herzuleiten und erklärt sich nicht aus den Zeiten, wo der Umfang des Begriffs Priester sich immermehr einengte, und das übrige Volk schon anfing, zum verachteten ɔam ha-areṣ zu werden. — Als Anzeichen hohen Alters von E kommt auch noch Sprachliches in Betracht: die Beibehaltung des alten Genetivauslauts ī in genubtī jom, Taggestohlenes Gn. 31, 39, also die Zusammensetzung hat den Auslaut geschützt, vgl. z. B. malkisedeq, daher nicht für zufällig zu halten; Bildung des Inf. constr. ohne die Femininendung, die in dieser Verwendung ein sekundäres Supplement war: צֵאתִי Gn. 31, 28; רְאֹת 48, 11; עֲשֹׂת 50, 20; עֲשֹׂתוֹ Ex. 18, 18 (wegen dieser Form kann man nicht meinen, dass der Inf. abs.

für den constr. gebraucht sei; sonst noch לחיאת Ri. 13, 21; 1 Sm. 3, 21 und Inf. Qal blos noch poetisch Ps. 101, 3; Pv. 16, 16; 21, 3; 31, 4). Misslich bleibt die Annahme, dass nur persönliche Wahl den Erzähler bewogen hat, von der zu seiner — späteren — Zeit herrschenden Prosasprache abzuweichen. — Umstände aber, welche die Entstehung von E sicher über die Richterzeit herunterdrängen müssten, sind nicht folgende: Morijjah Gn. 22, 2; denn es kann nicht dem Zugeständnis ausgewichen werden, dass diese Ortsbezeichnung ebenso bei der Vereinigung von E und J oder später eingesetzt worden ist, wie V. 11 Jahwe und die Benennung der Opferstätte V. 14—18. Ohne Beweiskraft ist auch das von Dillmann, Nm. etc. 621 angeführte Moment, dass E besonders viel von Offenbarungen Gottes an die Menschen, und zwar speziell durch Träume spreche Gn. 15, 1 ff.; 20, 6 etc. Denn dies war der Richterperiode nicht fremd: Ri. 4, 4; 6, 25 etc. Ferner von dem Namen Gilead bevorzugte E die Deutung Gn. 31, 51 f., nach welcher einst eine Grenze zwischen den Aramäern und den Hebräern festgesetzt worden war. Diese Deutung braucht nicht durch politische Vorgänge veranlasst worden zu sein, sonst hätte sie ja bei Kuschan Rischathajims Zug aus Mesopotamien entstanden sein können; sie braucht also auch nicht „auf die Kämpfe des Reiches Israel mit den Damascenern" (Cornill 11, 3) hinzuweisen. — De Lagarde hat seine Meinung (Mitteilungen 3, 228 und NGGW. 1890, 150), dass „der ältere Elohist etwa um das Jahr 600 v. Chr. schrieb" nicht begründet. — Ist diese erste Zusammenfassung der ältesten Erinnerungen Israels noch in der Richterzeit, vielleicht zu Silo, verfasst, so erklärt sich auch ihre Berücksichtigung mittelpalästinischer Örtlichkeiten (weshalb z. B. Dillmann, Nm. 620 sie das nordisraelitische Erzählungsbuch nennt), soweit es überhaupt sicher begründet werden kann, dass solche Berücksichtigung eine partikularistische war und nicht aus allgemein israelitischem Interesse stammte, und wenn — was nicht der Fall zu sein scheint —, sich behaupten lässt, dass das Eintreten Rubens und Judas für Joseph (vgl. Gn. 37, 21. 22. 26 etc.) sich einander ausgeschlossen habe.

β) Weil der von J bevorzugte Gebrauch des Gottesnamens Jahwe mit Wahrscheinlichkeit daraus abzuleiten ist, dass diese Gottesbezeichnung zu seiner Zeit in allgemeinen Gebrauch überzugehen wenigstens anfing, und weil dies nach den Aussagen der Eigennamen (Nestle 69) erst seit David der Fall war, so ist zu urteilen, dass J nicht über dessen Zeitalter hinauf datiert werden kann.

Die warnende Stimme gegen die früher religiös indifferenten Masseboth Ex. 34, 14 f. ist bei den Vertretern der legitimen Religion mit Wahrscheinlichkeit schon seit jenem Tiefpunkt der religiös-nationalen Entwickelung Israels, an dem die Reformation Samuels einsetzte 1 Sam. 7, 5 f., erschollen, und dass nicht noch nach Hos. 3, 4 etc. die Masseboth zum legitimen Kult Jahwes gehörten, ist Hauptprobl. 69 f. gezeigt, vgl. noch § 47, 2, a. Über das dreimalige Erscheinen vor Jahwe Ex. 34, 23 und die Benennung des zu Silo etc. stehenden Hauptheiligtums als eines Hauses V. 26 siehe schon S. 201! — Tuch, Gn. 1838, XCVI setzte J in

die Zeit Salomos; aber das Goldland Ophir Gn. 10, 29 brauchte den Hebräern nicht erst seit Salomo bekannt geworden zu sein. — Einen ganz sichern Grund, das jahwistische Werk vor 800 anzusetzen, böte freilich das nicht, was nach Schrader § 205 hauptsächlich Kittel, Gesch. 1, 74 betont hat, dass viele bei Amos und Hosea vorliegende Anspielungen auf Erzählungen des Pent. (Am. 4, 11; Gn. 19, 25. 29; — Hos. 12, 4 f.; Gn. 25, 26; 32, 29 etc.) nicht so kurz gefasst sein könnten, wenn nicht die jahwistische Darstellung der alten Zeit vorgelegen hätte; denn jene Erinnerungen lebten ja auch im Volksbewusstsein sowie in der elohistischen Darstellung, und dass der Jahwist die und jene Ausdrucksweise zuerst geprägt hat, lässt sich ja nicht feststellen. Indes anderseits liegen auch keine sichern Gründe vor, das jahwistische Werk bis 800 oder noch weiter herabzudatieren. Auch Kalchu (Kalach) Gn. 10, 11 ist nicht erbaut, sondern nur neu erbaut worden von Asurnasirhabal 885—860 (Schrader, KAT² 97; Keilinschriftl. Bibliothek 1, 116 f.).

Überhaupt aber drängt sich dies als methodischer Grundsatz auf, dass das Zeitalter eines Geschichtswerkes nach seinem formellen Gesamtcharakter und nach seinen inhaltlichen Hauptzügen zu beurteilen ist, weil in Bezug darauf am meisten feststeht, dass es in seiner Ursprünglichkeit bewahrt worden ist, nicht sowohl nach den Einzelheiten oder nach den in der Gesamtdarstellung auftretenden selbständigen Partien. Denn bei den Einzelheiten und den als selbständige Ganze hervortretenden Abschnitten kann am leichtesten eine nachträgliche Umformung stattgefunden haben: bei jenen, weil sie unschwer zu ändern waren, bei diesen, weil sie als ideelles Eigentum der Nation auch von mehreren ausgestaltet werden zu dürfen schienen. Also sogar wenn betreffs solcher Abschnitte sicher festgestellt werden kann, dass sie vom Verf. des Gesamtwerkes in dasselbe eingegliedert sind, so können dieselben ebenso wenig, wie die obere Grenze der Entstehungszeit der Gesamtdarstellung (oben 203), auch die untere Grenze bestimmen. Dies lässt sich gerade bei den hier in Betracht kommenden selbständigen Stücken beobachten. — Nämlich Gn. 9, 25—27 ist seiner Umgebung nach in J eingegliedert, und auch 27, 27—29. 39 f. sind, obgleich wenigstens in 27, 28 durch haelohim sich die einstige elohistische Daseinsart des Spruches deutlich ankündigt, doch auch vom jahwistischen Werk ein Bestandteil gewesen, ähnlich ist es bei den Bileamsprüchen Nm. 23 f. Ferner sind (vgl. § 45, 1, d) diese (poetischen und zum Teil nicht ausdrücklich als Gottesenthüllungen bezeichneten) Sprüche nicht als ungeänderte Prophetien gewährleistet, sondern sie sind, wenn auch nicht als durchs Vergeltungsgesetz überhaupt erzeugt, so doch als nach dem Geschichtsverlauf ausgestaltet zu beurteilen (die Nennung von Kanaan Gn. 9, 25—27 und „Jahwe, der Gott Sems“ V. 26 meine ich nur so beurteilen zu können). Ist demnach für diese Sprüche allerdings eine Periode der Geschichte Israels als die Ursprungszeit ihrer vorliegenden Gestaltung auszumitteln, so führen doch auch jene Aussprüche — bei Beachtung des soeben entwickelten methodischen Grundsatzes — nicht über Salomos Zeit herab.

Denn Gn. 9, 25 (über Kanaans Knechtschaft) braucht gar nicht erst unter oder seit Salomo gestaltet worden zu sein, und dass Esau das

von Jakob aufgelegte Joch abschütteln werde 27, 40, ist auch schon unter Salomo eingetreten 1 Kn. 11, 14 ff., wenn nicht, was bei Vergleichung des ebenfalls jahwistischen 25, 23 und wegen der Umständlichkeit der Ausdrucksweise als angezeigt erscheinen muss, 40^{b} ein sekundärer Zusatz ist. — Sodann nach Nm. 24, 24 verkündete Bileam den Assyrern Untergang durch Schiffe von Kittim [Kition = Cypern], also von Westen her. Aber es ist eine nicht zu verkennende Thatsache, dass 24, 20 ff. nicht mehr den drei ersten Bileamsprüchen parallel gehen und daher sich als einen Nachtrag darstellen (vgl. auch Steinthal, Zu Bibel etc. 75). In Folge dessen ist auch nicht so sehr die Frage zu stellen, wann ein weitsehender vorderasiatischer Mann und speziell ein Israelit aus dem Kampfe der Assyrer mit den Kleinasiaten und Phöniziern zuerst die Ahnung gewinnen konnte, dass die assyrische Macht am Widerstand der Anwohner des Mittelmeers abprallen werde. Daher braucht auch weder daran erinnert zu werden, dass Assur schon spätestens um 1100 in Vorderasien bekannt war, da Tiglathpilesar I sich nannte „Herrscher von der grossen See des Westlandes bis etc." (KAT^{2} 91) oder „bis zum Land Chatti und dem obern Meere des Westens" (Keilinschr. Bibl. 1, 36 f.), noch braucht die Möglichkeit urgiert zu werden, dass aus der Kunde von Siegen, welche die Westländer in diesen Kämpfen über Assur davon trugen, der in Rede stehende Ausspruch erwachsen sein kann. Nein, diese Hoffnung kann wirklich an die Erfolge sich angeknüpft haben, welche zu Hiskias Zeit, wo auch Amaleqs letzter selbständiger Rest vernichtet worden war (V. 20), und nach dem Jahre 701, wo auch Jesaja von Assurs Besiegung sprach (37, 6 etc.), durch Griechen über Sanherib errungen worden waren, aber das Datum der jahwistischen Schrift selbst wird nicht dadurch bestimmt. — Eine auf Assyrien bezogene, aber betreffs dieses Reichs nicht erfüllte Hoffnung ist überdies der Ausspruch zu nennen und nicht eine Weissagung, am wenigsten eine solche, die mit dem Ausdruck „Assur" den in den älteren Partien des AT nicht existierenden Begriff „Persien" hätte verbinden und den Zug Alexanders des Gr. nach Persien hätte voraussagen wollen. Die Anspielung auf die in Rede stehende Stelle in 1 Makk. 1, 1 (ὃς ἐξῆλθεν ἐκ τῆς γῆς Χεττιείμ) kann diesen Sinn nicht begründen (geg. Häv. 1, 2, 508 ff.; Kurtz, Gesch. d. AB. 2, 508 [sic] ff.). — Man braucht also bei der Datierung des Jahwisten nicht mit Ewald, Gesch. 1, 127 bis zum Jahre 750 herabzugehen, vgl. Dillmann, Nm. etc. 630 „schwer vor der Mitte des 8. Jahrh."; Knobel, Nm. etc. 579: letzte Jahre Hiskias [724—696]; Kuenen 1, 230: von vor dem 8. bis ins 7. Jahrh.; Cornill § 11, 7: zwischen 850—625. Ganz von sprach- und kultusgeschichtlichen Argumenten ist aber die Annahme entblösst, dass die jahwistische Darstellung eine nachexilische sei, wie M. Vernes wähnt (Précis d'histoire Juive 1889, 798).

Dass die beiden Schriften auch noch nach ihrer Vereinigung (vgl. z. B. über Gn. 4, 25 f.; 22, 2 etc. oben S. 197. 206) nicht vollkommen frei von glossierenden Eingriffen ihrer Leser oder Reproduzenten geblieben seien, ist leicht zu denken; aber es lässt sich nachweisen, dass diese spätere Veränderung ein geringeres Mass besessen hat, als manche annehmen. Z. B. Nm. 10, 33 heisst „da brachen sie auf vom Berge Jahwes einen Weg

von drei Tagen, und dabei (Nominalsatz) brach die Lade des Bundes vor ihnen auf einen Weg von 3 Tagen, um ihnen eine Ruhestation auszuspähen. In 33ᵇ ist das auffallende Element nicht, dass die Lade ausserhalb des Lagers war und vor demselben zog (denn dies ist in JE und D; § 42, 1, b), sondern „einen Weg von 3 Tagen". Dies kann aber nun wirklich leicht irgendwie aus der vorhergehenden Zeile eingedrungen sein, welcher Annahme auch Wellh., Komp. 101 geneigt ist. Dass bei dieser Annahme die Schwierigkeit bleibe, dass diese aber beseitigt werde, wenn man sich denke, dass der ganze Halbvers 33ᵇ aus einer andern Vorlage (als 33ᵃ) durch einen Redaktor genommen sei, hat Dillm. z. St. nicht begründet. Nun meint aber Couard (Die religiös-nationale Bedeutung der Lade Jahwes, ZATW. 1892, 53 ff.) 61 f. vollends behaupten zu können, dass 33ᵇ noch nicht existiert habe, als Dt. 1, 33 geschrieben worden sei. Indes direkt berühren sich nur Ex. 13, 21 f.; Nm. 10, 34; Dt. 1, 33 (Jahwe zog in der Wolken- und Feuersäule an der Spitze des Zugs), aber mit Nm. 10, 33ᵇ (Aufbruch der Lade vor Israel) korrespondiert vielmehr Dt. 10, 11 (Aufbruch Moses vor dem Volke). Die direkte Beziehung zwischen Nm. 10, 33ᵇ und Dt. 1, 33 kann nicht durch das Verb תור hergestellt werden, und dass dessen Gebrauch „ausschliesslich der spätern Literaturperiode angehöre", ist unbegründet, da es Ri. 1, 23 steht und dort auch vollkommen an seinem Platze ist (wegen der Konstruktion mit ב), während deswegen und nach der ganzen Erzählung nicht von einer Umzingelung der Stadt die Rede sein sollte, also das *παρεμβαλον* der LXX nur als Zuthat und nicht als Hinweis auf ursprüngliches ויצרו zu beurteilen ist (überdies auch Budde, Ri. und Sam. 1890, 86 hat ויתירו unbeanstandet gelassen). Endlich dürfte die obige Herleitung des „einen Weg von 3 Tagen" Nm. 10, 33ᵇ der von Couard vorgeschlagenen (es sei Übertreibung der 2000 Ellen von Jos. 3, 4 zu 3 Tagereisen) vorzuziehen sein. Folglich ist es unbegründet, dass ganz Nm. 10, 33ᵇ erst in nachexilischer Zeit entstanden sei.

§ 47. Die deuteronomische Ausprägung der Traditionen Israels über Moses Zeit (Dt). — 1. Als Kennzeichen einer Partie des Pent., welche selbst deuteronomisch sein will § 33, sind teils einzelne Ausdrücke und die ganze pleonastische Darstellungsart § 41, 3, teils sachliche Besonderheiten § 42 aufgezeigt worden. Der Umfang dieser dt. Darstellung deckt sich im allgemeinen mit dem 5. Pentateuchbuch, das sich so disponiert: a) eine Einleitung, welche Ort, Zeit und Zweck der darauffolgenden Darlegung ankündigt (1—4), b) die gesetzgeberische Ausführung (5—11. 12—26); c) Hinweis auf die segensreichen Folgen der Gesetzeserfüllung sowie das Gegenteil, Niederschrift dieses Gesetzes etc. (27—34).

Nur kleine Abschnitte des 5. Buchs konnten § 46, 2 dem JE zugewiesen werden. — 10, 6 f., wodurch die Rede unterbrochen ist und Ereignisse erwähnt werden, die nicht zur Erzählung des am Horeb Geschehenen gehören, und die auch vom Dt. (D) gemäss seiner Hervor-

hebung des ganzen Stammes Levi als des Priesterstammes 10, 8 etc. nicht so „Aaron starb und Eleasar übernahm anstatt seiner das Priestertum (Priesterfunktion)" ausgesprochen worden wären. Diese Einschaltung stammt aber nicht aus JE; denn im Stationenverzeichnis Nm. 33, 31, das der Schicht JE als der nach vielen Anzeichen ältesten zuzuschreiben war, folgen sich die Lagerorte Moseroth und Bene Jaaqan, aber Dt. 10, 6 geht letzteres jenem voran, und, abgesehen davon, auch von JE ist nach dessen Bericht über die Ermächtigung der Leviangehörigen überhaupt zum speziellen Jahwedienst Ex. 32, 29 die Dt. 10, 6 stehende Ausdrucksweise über Eleasar nicht zu erwarten. Diese Einschaltung ist eine Randbemerkung, im Sinne des aaronitischen Priesterkreises gemacht, und dies ist nicht deswegen unwahrscheinlich oder unmöglich, weil sich wahrscheinlich aus dem gleichen Kreise über den Ort des Todes Aarons noch eine andere Variation findet. — Ebenso wird nur ein kleiner Teil des 5. Buchs einer andern Gesamtdarstellung zuzuschreiben sein § 48, 2.

2. Aber ist diese dt. Partie des Pent. in sich selbst einheitlich?

a) Ihr legislativer Kern ist in Kap. 5—26 enthalten. Dafür sprechen positiv zwei Umstände. Der Gesetzgeber von Kap. 12—26 wollte eine Zusammenfassung aller Bundesbedingungen darbieten, durch deren Erfüllung Israel sich den Segen Gottes erwerben könne 12, 1. 28; 13, 18; 14, 29 etc.; 19, 9; 26, 16—19, und ebenderselbe Gesetzgeber hat seine Gesetzesvorlage mit dem am Horeb von Gott empfangenen Auftrag in Zusammenhang gebracht 18, 16. In dieser vollständigen Darlegung der in Moses Epoche aufgestellten Bundesbedingungen konnte aber das Grundgesetz, die zehn Worte, nicht fehlen, und sie waren, wenn irgendetwas, am Horeb enthüllt worden. Nun sind aber die zehn Worte das Objekt der positiven und negativen Erläuterung in Kap. 5—11. Folglich bildete auch dieser Abschnitt einen integrierenden Bestandteil der im 5. Buch gegebenen Wiederholung der Bedingungen des Mosebundes.

Dagegen beweist nichts der Umstand (Cornill 9, 6), dass auf „Satzungen und Rechte" hingewiesen ist 5, 1; 6, 1 etc. Denn erstens sind damit die eben in Kap. 5. 6 vorgetragenen Gesetze gemeint, und sodann könnte ein Gesetzeslehrer auf den ganzen Umfang der durch ihn in Aussicht genommenen Gesetzgebung bereits im Anfange seiner Darlegung Bezug nehmen. — Auch die Darstellungsform von Kap. 5—11 ist in sovielen Elementen § 41, 3 mit der von 12—26 identisch, dass diese Übereinstimmung für die Einheit des Verf. beider Abschnitte schwer ins Gewicht fällt. — Dass 5—11 und 12—26 die zwei notwendigen Teile eines Ganzen bilden, ist auch innerhalb 5—11 angenommen, indem auch darin auf eine umfassende Vorlegung der Bundesbedingungen hingewiesen ist 7, 11 ff.; 8, 1. 11; 11, 8. 13 ff. 26 f. Ferner geben auch 5—11 nicht blos eine einfache Wiederholung des Zehngebots, sondern auch Momente, die soweit

selbständig sind, dass neben den blossen zehn Worten auch der Inhalt von 5—11 als ein Teil „dieser" Tora, d. h. ein eigenes Korpus ausmachenden Schlussgesetzgebung angesehen werden konnte. Es ist deshalb auch nicht die wahrscheinliche Meinung von 31, 9, dass die in 5—11 enthaltenen Darlegungen blos gesprochen, aber nicht mit aufgeschrieben worden wären. — Auch das literargeschichtliche Urteil der vorhergehenden Kap. spricht dafür. Denn das Objekt der 1, 5 angekündigten erläuternden Darlegung soll eine Zusammenfassung aller vom Horeb an dem Mose geoffenbarten und seitdem dem Volke gelehrten Gottesweisungen sein 4, 10—14. Als die Elemente dieser Zusammenfassung sind ausdrücklich zuerst die 10 Worte 4, 13 und sodann die mit ihnen zu derselben Zeit dem Mose zur Weiterverkündigung dargebotenen „Satzungen und Rechte" 4, 14 genannt. Die Wiederverkündigung der 10 Worte findet sich nun aber, wie gesagt, in 5—11 und die der Satzungen und Rechte in 12—26. — Die Ausdehnung, in welcher der Erzähler von 27, 8 sich das Objekt des Aufschreibens auf die Steine gedacht haben mag, kann auf Grund mehrerer Erwägungen (vgl. § 39, 4, Schluss; über die fragliche literar. Stellung von 27, 4—8 unten c); auch 12—26 wäre schon ein ausgedehntes Objekt) die gegebene Beurteilung des Problems nicht umstossen.

Bei der wesentlichen Einheit von 5—26 ist nur nebensächlich und auch selten sicher zu entscheiden, ob in diesem Gesetzeskorpus manches Element erst nachträglich hinzugefügt wurde. Wahrscheinlich ist z. B. 5, 5 ein Nachtrag, der zwischen V. 4. 19; 10, 4; 4, 12. 15. 36 und Ex. 19, 9. 19. 24 vermitteln sollte; aber nicht leicht entscheidbar ist die Frage der Ursprünglichkeit bei 5, 20 (teilweise; 6, 3; 7, 22; 9, 4. 20. 25—10, 11 [über 6 f. oben Nr. 1]. 19). Noch mehr Stücke sind in 12—26 als Gesetzesnovellen ausgesondert worden hauptsächlich von Cornill 9, 2. Aber der pleonastische Stilcharakter des D wird verkannt, wenn von 12, 5—7 und 11 f. eins als nachträglich anerkannt wird, und bei V. 15—19 und 20, 28 lag sogar ein Beweggrund zur Wiederholung vor, nämlich der Einwand, der gegen die Forderung der einheitlichen Opferstätte von der Möglichkeit der Gebietserweiterung hergenommen werden konnte, sollte noch ausdrücklich abgeschnitten werden. Der Wechsel zwischen der Anrede im Sing. und der im Plural kann nicht ein unabhängiger Grund zur Ausscheidung von Bestandteilen sein; denn der Übergang von der einen zur andern war natürlich, vgl. 20, 2 f.: „höre, Israel, ihr seid nahe etc.". Also ist das „ihr" auch kein selbständiger Grund gegen die Ursprünglichkeit von 14, 1, und „Kinder", gebraucht von den Israeliten in ihrer Beziehung zu Gott, entspricht wenigstens dem Liebesverhältnis der beiden 23, 6; 7, 13; 8, 5 (Vergleich mit dem Sohn). Aber entscheidend ist, dass Jr. 16, 6 das Hauteinritzen etc. als unverboten behandelt. Denn anders ist es Hos. 3, 4, wo wegen des im Kontext enthaltenen Vergleichs der ungetreuen Nation Israel mit einer Buhlerin die in V. 4 aufgezählten Dinge in derjenigen Beschaffenheit, Auffassung und Anwendung gemeint sind, in welcher sie Konsequenzen und Mittel des religiösen Buhldienstes des Reiches Samaria gewesen sind. Es ist nicht anzunehmen, dass Jr. das Hautritzen etc. ohne jeden, auch indirekten, im Kontext liegenden Tadel als ein vom kriegsgefangenen Israel zu entbehrendes

Gut besprochen hätte, wenn eine Formulierung des ja allerdings im Prinzip der Jahweangehörigkeit Israels liegenden Verbotes bereits bekannt gewesen wäre. Wiederum die Einwendungen gegen die Ursprünglichkeit von 14, 4—21ª (unreine Tiere) können nicht sicher begründet werden; auch der Satz „abgesehen davon, dass es keinen Armen unter dir geben wird" 15, 4 ist, weil nur unter der Bedingung der ausschliesslichen (raq im) Jahwetreue ausgesprochen, nicht unverträglich mit V. 7. 11 etc.

b) Zu dem wesentlich unvermehrt in Kap. 5—26 enthaltenen Gesetzeskorpus ist die ursprüngliche Einleitung — α) wahrscheinlich blos in 4, 45—49 enthalten gewesen, nur dass ein späterer Geschichtskenner in 47 ff. ans Ursprüngliche noch einiges Verwandte angereiht haben dürfte. Denn diese geschichtliche Einführung entsprach dem Gesetzeskorpus, und in ihrer wahrscheinlichen Ausdehnung findet sich von den Elementen, welche Dillmann, Nm. etc. 261 gegen die dt. Herkunft von 45—49 geltend gemacht hat, nur „Kinder Israels", aber dies steht auch 23, 18; 24, 7; 31, 19. 22.

β) 4, 45 ff. kann nicht zugleich mit 1, 1—4, 40 als Einleitung vorausgesendet worden sein. Denn nachdem noch 4, 40 Mose als 1. sing. eingeführt gewesen wäre, hätte nicht fortgefahren werden können „dies sind die Bezeugungen etc., welche Mose geredet hat". Ferner als Wiederholung von geschichtlichen Angaben und nicht von Ermahnungen schliessen sich 4, 45 ff. und 1, 1 ff. einander aus, und man kann nicht mit van Hoonacker [§ 33, 3] 38 den Abschnitt 4, 45 ff. als répétition et résumé betrachten. An 4, 45—49 schloss sich 5, 1 vollkommen an. — γ) Es kann aber auch nicht umgedreht die ursprüngliche Einleitung vor 4, 40 gesucht werden. Denn nachdem dort Mose als in der 1. sing. zu Israel, einer 2. sing., sprechend dargestellt gewesen wäre, hätte sich nicht angeschlossen 5, 1 „und Mose rief dem ganzen Israel zu und sagte zu ihnen etc.". Es giebt auch sprachliche und sachliche Verschiedenheiten zwischen 1, 1—4, 40 und 5—26, vgl. nur התגרה (sich erregen, [mit milchama] sich in kriegerische Aktion begeben gegen jemand) 2, 5. 9. 19. 24, oder „der Amoriter" 1, 7. 19 f. 24. 44; 3, 9 gegen 7, 1; 20, 17. Zur Anwendung des ersteren Ausdrucks war aber Gelegenheit im übrigen Buche, z. B. bei „um Krieg zu führen" 20, 11. 19, oder bei „Krieg unternehmen" 20, 12. Dies gegen van Hoonacker 6, der überdies die andere Differenz nur so zu bestreiten wagt (7 f.), dass er sagt, in Kap. 1—3 liege Emori auch im engern Sinne vor 1, 4; 3, 2. 8; aber er hat nicht beachtet, dass in diesen 3 Stellen die genannten Amoriterkönige durch einen Attributivsatz aus der Zahl aller Amoriterfürsten herausgehoben sind. Die angegebene Differenz wird auch nicht ausgeglichen, indem man (Dlm., Nm. 230) sagt, dass der erstere Ausdruck dem E und der letztere dem J entspreche. Diese Verschiedenheiten werden ebenso wenig durch die daneben zwischen 1, 1 ff. u. 5, 1 ff. vorhandenen Gleichheiten als nicht trennend erwiesen; denn diese zeigen nur, dass die beiden Autoren nicht ganz ausser zeitlicher oder ideeller Beziehung gestanden haben. Also

4, 45—49 scheinen in 1, 1—4, 40 eine Ausführung durch einen dem ersten Reproduzenten der mos. Schlussrede zeitlich nahestehenden Mann gefunden zu haben[1]). — δ) Ferner wie der Anfang von 1, 1 ff. nicht unbearbeitet geblieben ist (über 1, 3 vgl. § 48, 2), so hat auch jemand, der 19, 1 ff. die Nennung der 3 ostjordanischen Asylstädte vermisste, deren Aussonderung nachgetragen 4, 41—43. Dass er dabei sich, wie D (19, 2. 4) ausdrückte, beweist nur, dass er in dessen zeitlicher Nähe lebte (gegen Dillm. 260). — ε) Auch 4, 44 „und dies ist die Tora etc.", was unmöglich neben der ursprünglichen Einleitung 4, 45—49 gestanden hat, ist erst später zur Überleitung von 4, 40 ff. zu 4, 45 eingefügt worden.

c) Hinter 5—26 folgte zuerst wahrscheinlich als Schluss nur eine zusammenfassende Ermahnung des Volkes zur treuen Gesetzeserfüllung und ein dem Eingange 4, 45—49 entsprechender Bericht über die Niederschrift dieser Tora.

Die Schlussermahnung steht in Kap. 28, wenigstens dem grössten Teile desselben. Denn es darf wohl als Massstab der Beurteilung auch dies hingestellt werden, dass, während einerseits auch bei einem wortreichen Autor der Pleonasmus in der Ausführung eine natürliche Grenze besitzt, anderseits bei den mit der fortschreitenden Zeit sich wiederholenden Reproduktionen alter Darstellungen Zusätze hinzugekommen sein können, welche aus der weiteren geschichtlichen Führung Israels sich er-

[1]) Übrigens dass 1, 6—3, 29 erst später in Rede umgewandelt worden sei, und dass 4, 1—40 einst hinter 5—26 gestanden habe (Dlm. 229 f.; vgl. auch Albers, Die Quellenberichte in Jos. 1—12, 1891, 25) ist nicht genug begründet, und speziell gegen letzteres bemerke ich: als Vorbereitung auf ein in der Zeit des Autors besonders wichtiges Element des Dekalogs, das Bilderdienstverbot, erscheint 4, 12—19 natürlich, aber hinter der ganzen Gesetzgebung würde die ausführliche Besprechung dieses Punktes isoliert dastehen. Eingehend ist die Frage, ob 4, 1—40 ursprünglich einen andern Platz gehabt hat, durch Westphal, Les sources etc. 1892, 62 ss. erörtert worden. Er meint, die 31, 24 genannten Worte müssten zum Teil auch in 4, 1—40 enthalten sein, und dieses Stück selbst sei unverbunden, und er betont als Beweisgrund insbes. zunächst (67 s.), dass nach 4, 5. 8 die Gesetze des D bereits gegeben gewesen seien; aber er hat nicht berücksichtigt (vgl. oben § 33, 1), dass das limmatti V. 5 auf die mündliche gesetzgeberische Wirksamkeit des Mose zurückweisen kann, und dass bei diesem Perfekt nicht das „heute" steht, welches beim Partizip nothen V. 8 gesetzt ist. Sodann betont er (70 s.), dass im Unterschied von Kap. 5—11 und 28 in 4, 1—40 von der auf die Bestrafung des ungetreuen Israel folgenden schliesslichen Wiederbegnadigung gesprochen werde. Dies ist nun in der That ein anzuerkennender Unterschied. Denn zwar ist auch z. B. 8, 19 f.; 11, 17; 28, 20 dem etwa pietätslosen Jahwevolke das Verschwinden aus dem Lande Kanaan, Kriegsgefangenschaft von einzelnen 28, 32, Wegführung des ganzen Volkes samt seinem König 28, 36 f. 58—65 in Aussicht gestellt; aber in Kap. 4. 29 f. ist noch dazu die eventuelle Rückkehr aus dem Exil als ein weiteres Stadium der Beziehungen Israels zu seinem Gott hinzugenommen 4, 29—31; 29, 22 bis 30, 10. Aber aus dieser Thatsache ergiebt sich nur wahrscheinlich zunächst die Einschaltung von 4, 25—31 (über Kap. 29 f. nachher), aber nicht, dass einmal folgende „Abschiedsrede" existiert habe (Westphal 79 s.): XXIX, 1—9; — 10—15; IV, 1 f.; XXIX, 16—21; IV, 3 f. 5—26; — IV, 27 f.; XXIX, 22—28; IV, 30 f.; XXX, 1—10.

gaben, die doch auch einen Teil der in Moses Zeit begonnenen Bundesgeschichte ausmachte und deshalb zu deren Aufrollung hinzugenommen werden durfte. Daher kann es nicht für sicher gelten, ob hinter der zusammenfassenden Formel 28, 45 f. schon ursprünglich V. 47—57. 58—68 (z. B. Israel auf Schiffen wieder nach Ägypten gebracht) gestanden haben. — Als ohne jedes Hindernis sich an die angekündigte Gesetzesdarlegung Moses anschliessend steht blos noch 31, 9—13, der Bericht über die mos. Niederschrift dieser Tora, da. — In 27, 1 erscheinen neben Mose die Ältesten, in V. 9 die levitischen Priester als Subjekte der Gesetzeseinprägung, und innerhalb der Rede Moses sehen auch erzählende Sätze nicht wie ursprünglich aus; auch sind in V. 11—26 nicht blos Gesetze des D berücksichtigt. Also sieht sich schon Kap. 27 als Einschaltung aus einer andern Darstellung der israelitischen Überlieferungen über die letzten Tage Moses an. — Weil durch eine neue Überschrift eingeführt, viel Wiederholung bietend und von Rückkehr aus dem Exil (vgl. oben) sprechend, sind Kap. 29 f. als ein Nachtrag anzusehen. — Über den Rahmen der in 4, 45—49 beabsichtigten Darlegung scheint auch die Erzählung von Josuas Berufung 31, 1—8 hinauszufallen; ebenso 31, [über 14 f. 23 oben § 46, 2] 16—22. 24 ff., das damit zusammenhängende Lied Moses (Kap. 32) sowie die Erzählung des Todes Moses. — Was nun sicher oder wahrscheinlich als ursprüngliche Wiederholung des Mosegesetzes, Deuteronomium sich beurteilen lässt (IV, 45—49 [von 47 an bereichert]; V—XXVI; XXVIII, wenigstens bis 46; XXXI, 9—13), kann mit D bezeichnet werden; das andere jetzt in Dt. niedergelegte Material ist, weil formell und ideell verwandt und darum zeitlich nahestehend, als deuteronomistisch (Dst.) anzusehen. — Die von G. d'Eichthal für nötig gehaltene Zerstückelung und Umstellung des Dt. ist doch auch von M. Vernes nicht voll gebilligt worden: Essais bibliques 1891, 18—32.

3. Art und Zeit der Entstehung des Dt. Nichts hindert, die Überlieferung als richtig anzuerkennen, dass der grosse Mittler der ägyptischen Erlösung und religiös-nationalen Konstituierung Israels sich von seinem Volke mit Reden verabschiedet hat, worin das sinaitische Grundgesetz nach seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung erläutert und die vorher mündlich verkündigte Einzelgesetzgebung zusammengefasst, auch auf die Folgen der Bundestreue sowie des Bundesbruches hingewiesen worden war. Es ist auch nicht unmöglich, dass er eine abschliessende Gesetzesdarlegung aufgezeichnet hat. Aber anderseits ist auch dies zu bedenken, dass die in der vorliegenden Abschiedsrede Moses enthaltene Mahnung, nichts zum Mosegesetz hinzuzufügen oder von ihm wegzunehmen 4, 2; 13, 1, nur vor einer Alteration der grundlegenden Prinzipien Moses warnen konnte, und dass dieselbe nur davor warnen sollte — und zwar die Nichtpropheten —, weil nach 18, 15 ff. Mose selbst sein Volk zum Gehorsam gegen die ihm gleichen Propheten verpflichtet hat,

deren göttliche Berufung zwar nach dem Eintreffen ihrer Weissagungen beurteilt werden sollte (V. 22), aber deren Thätigkeit dadurch nicht aufs Vorhersagen eingeschränkt werden sollte und nicht eingeschränkt gewesen ist, wie ja zur mosaischen Konstituierung Israels unter Vermittlung des Propheten Samuel das Königtum hinzugekommen ist 1 Sm. 8, 7 etc.; vgl. Nathan und der Tempel 2 Sm. 7; auch Jesaja beanspruchte, der Mund Jahwes bei Abschliessung von Bündnissen Israels zu sein und die Beziehung des Jahwevolkes zu den Mitteln der Weltmächte neu gestalten zu können 30, 2. 15; vgl. weiter z. B. Jr. 31, 31 ff.; Hes. 40 ff.; Sach. 8, 19. Es ist aber nicht erlaubt, die im AT selbst vorliegenden Aussagen, nach denen die durch Mose vermittelte Konstitution Israels im Fortgange der Gottesreichsgeschichte modifiziert worden ist, unbeachtet zu lassen und dann solche Modifikationen wegdekretieren zu wollen. Dieselben liegen unbestreitbar vor, wenn mit dem Bundesgesetz, das im AT selbst als erstes bezeichnet ist, die im 5. Buche enthaltene Reproduktion (§ 33. 40. 45, 2, b) verglichen wird. Die jetzt vorliegende Form der in Dt. 5—26 enthaltenen mosaischen Grundlage ist das Ergebnis von Umarbeitungen, als deren Haupttermine sich zunächst die Richterzeit und dann die nächste Zeit nach 722 erkennen lassen. Hauptelemente des Einzelbeweises für die Wirklichkeit der soeben skizzierten Gestaltung der dt. Legislation sind folgende.

a) D besitzt den Grundcharakter, ältere und jüngere Materialien darzubieten, und ein Teil von ihnen reflektiert die Verhältnisse der Richterzeit. — *α*) Auch in D begegnen Spuren einer ältesten Sprachperiode § 37, 1. Aber wie schon das Bundesbuch neben anokhi auch ani zeigte § 46, 4, a, so stehen auch neben den vielen anokhi des Dt., deren literargeschichtliche Bedeutung möglicherweise überdies mit davon abhängt, dass es 36mal in der nämlichen Form אשר אנכי vorkommt, doch zwei ani, und zwar auch eins davon innerhalb 12—26, das andere 29, 13. Ferner das dem D eigentümliche ûn am Perf. 8, 3. 16 ist vielleicht nur Nachahmung des ûn des Impf. zur Vermeidung des Hiatus und steht überdies noch in der rhetorischen Prosa Jes. 26, 16. — *β*) Sachliches. Die Entstehung z. B. der Forderung, die Kanaaniter auszurotten, ihre gottesdienstlichen Einrichtungen zu zerstören, Ehebündnisse mit ihnen zu vermeiden Dt. 7, 1—26; 9, 1 ff.; 12, 2 f. 29 f.; 20, 16 ff., ist voll verständlich nur in einer Zeit, wo Israel wirklich noch mit den Kanaanitern um den Besitz des Landes zu kämpfen hatte und deren Kultstätten noch zu zerstören waren. Wenn nun auch D selbst 7, 22 sagt, dass die Kanaaniter nur allmählich überwältigt wurden, und wenn die Kulteinrichtungen der Kanaaniter von Israeliten aus Bequemlichkeit oder Indifferenz (beachte auch die allgemeine Bedeutung von Baal = Herr!) vielfach lange

beibehalten worden sein mögen, wie es wahrscheinlich beim Baalsaltar von Gideons Vater Ri. 6, 25 gedacht werden muss: so ist doch der Ursprung jener so eindringlichen Mahnungen schon nicht mehr in der letzten Richterzeit möglich, weil da Israel seinen Hauptkampf nicht mehr mit den Kanaanitern hatte: schon seit Simsons und Elis Zeit stand die Philistäernot im Vordergrunde. Wenn es auch noch mehr solche selbständige Reste von Kanaanitern, wie die Jebusiter (2 Sm. 5), gegeben hätte, so würde sich aus ihrer Existenz nicht die Entstehung jener in D vorliegenden Aufforderungen erklären. (Um Vermeidung von Mischehen mit ausländischen Kanaaniterinnen [Esr. 9, 1 ff.: vgl. Neh. 13, 23 ff.] handelt es sich nicht). Etwas anderes, als die Zeit, in welcher der Ursprung solcher Ermahnungen möglich war, ist aber die Zeit, während welcher sie im Schrifttum bewahrt werden konnten. Dies konnte auch noch dann geschehen, wo Anlass zu ihrer ersten Aussprache nicht mehr gewesen wäre: durch die Erinnerung an sie sollte die mosaische Epoche charakterisiert und das Verhalten erklärt werden, welches von Israel z. B. gegen Amaleq noch in der Zeit Sauls beobachtet worden war. — Also daraus, dass jene Mahnungen in D enthalten sind, folgt nicht, dass dessen ganzer Umfang in der Zeit der Kanaaniterkriege entstand, und auch D selbst zeigt seine nachmosaische Seite schon dadurch, dass es die Bekämpfung der Kanaaniter als eine langsam sich vollziehende erwähnt, und diese nachmosaische Seite im Grundcharakter von D ist auch nach den § 42, 2 dargestellten Differenzen von JE und D nicht zu verkennen. Trotzdem meine ich betonen zu müssen, dass D sicher auch Züge enthält, in denen sich die Verhältnisse der Richterzeit ausprägen. Denn soviel scheint mir doch Kleinert, Das Deut. etc. 140 ff. mit Recht behauptet zu haben, dass die von D 17, 9—12 vorausgesetzte Gerichtsbehörde eine andere, und zwar in ihrer Zusammensetzung einfachere war, als die von Josaphat eingerichtete 2 Chr. 19, 5—11. Freilich schon das ist wieder fraglich, ob die zerstreut durchs Land in den Städten neben Fremdlingen wohnenden und der Mildthätigkeit zu empfehlenden (12, 12. 18 f.; 14, 27. 29; 16, 11. 14; 18, 6; 26, 11 ff.) levitischen Priester nur einmal in der Geschichte Israels existiert haben (Ri. 17, 7 ff.; 18, 30; 19, 1; 1 Sm. 1, 1; 1 Chr. 6, 13. 18; — Ri. 17, 8; 18, 19 f.; 19, 14; vgl. 1 Sm. 2, 36), in jener Zeit, wo manche Levitenstädte noch gar nicht erobert waren Jos. 16, 30; Ri. 1, 35. Nicht auch hinter Davids Zeit 1 Chr. 13, 2 wieder nach der Verschmähung der levitischen Priester 1 Kn. 12, 31? Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass der ganz uneingeschränkte Ausdruck „der Leviangehörige, der in deinen Thoren ist" die Glieder des Priesterstammes bezeichnen sollte, welche verarmt waren, weil sie lieber sich der Amtierung enthielten, als dass sie am Höhenkult sich beteiligt hätten, wie v. Baudissin, Alttestl. Priestertum 224 meint.

b) D enthält auch Materialien, die noch nicht in der Richterzeit niedergeschrieben sind, und hat seinen gegenwärtigen Wortlaut in der Nähe der Vernichtung des Zehnstämmereichs bekommen. Zu den Elementen von D, die sicher aus der Zeit nach Samuel stammen, gehört zuerst das Königsgesetz 17, 14—20 (der König

auch erwähnt 28, 36). Denn ein solches Gesetz war gemäss 1 Sm. 8, 5 ff.; 10, 25 bei der Wahl Sauls noch nicht vorhanden, indem da gesagt ist, dass das Ideal der Theokratie durch die Wahl eines irdischen Königs zerstört wurde, und dass Samuel sich gegen dieselbe sträubte. Dass aber die vorliegende Gestaltung der mos. Schlussgesetzgebung kurz nach 722 entstand, ergiebt sich aus folgenden Momenten.

α) Sprache. Aus dem, was Ryssel, De Elohistae sermone 27 angeführt hat, steht zwar יְרֵאָה auch schon Jes. 29, 13 als Inf. mit dem Acc., aber im ganzen gehören die femininen Inf. von starken Verben (דָּבְקָה 11, 22; [30, 20]), nicht den ältesten Literaturdenkmälern an; vgl. auch den infinitivischen Gebrauch von מַשָּׂא 10, 11. Die überaus häufigen Sprachberührungen von Dt. und Jr. sind nur bei relativ zeitlicher Nähe derselben erklärlich. — β) Religionsgeschichte. Wenn z. B. die Modifikationen des in D enthaltenen Dekalogs § 42, 2 nur von einem längern Weiterschreiten der religiös-sittl. Erziehung des Jahwevolks Zeugnis ablegen, so ergiebt sich ein bestimmter Aufschluss über die religionsgesch. Periode des vorliegenden D aus folgendem. Die Warnung, zu dienen „allem Heer des Himmels“ 17, 3 [; 4, 19], weist wenigstens in die assyrische Periode (ca. 750 ff.) herab. Denn man kann in den genannten Stellen nicht alten Sabäismus finden; sondern mit dem Steigen des assyrisch-chald. Einflusses erweiterte sich auch das Pantheon der von Jahwe wegstrebenden Israeliten: Amos 5, 26 (von der Zukunft zu verstehen; Hauptprobl. 9 f.: Falsche Extr. 13); 2 Kn. 17, 16; 21, 3. 5; 23, 4 f.; 2 Chr. 33, 3; Jr. 8, 2; Zeph. 1, 5; vgl. Hi. 31, 26 f.; Hes. 8, 16. Es ist ja nicht 2 Kn. 17, 16 gesagt, dass dieser Kult eine alte Sünde Israels gewesen sei, und diese Art von Götzendienst müsste, wenn sie alt gewesen wäre, auch in den Berichten über die älteren Zeiten erwähnt sein. Also muss der Umstand bedeutsam sein, dass gerade diese Art von Abgötterei erst aus späterer Zeit und da auf einmal so häufig hintereinander berichtet ist (nicht beachtet wieder von Ad. Zahn, Das Deut. 1890, 32).

β) Kultusgeschichte. Zwar nicht der Ausdruck „Haus Jahwes“ 23, 19 würde sicher in die nachsalomonische Zeit weisen § 46, 4, a; aber die von Ex. 20 abweichende Stellung des D zur Vielheit der Kultusstätten § 42, 2, b. Denn diese Vielheit war noch nicht für Amos ein Angriffsobjekt, sondern erst für Micha. Amos wurde nach Bethel gesandt und die Höhenaltäre Israels sind mit Vernichtung bedroht. weil bei ihnen Jahwe unter dem Stierbilde verehrt wurde (4, 4; 7, 7—11); mit der Bekämpfung der damals in Juda bestehenden vielen Höhenaltäre Jahwes wurde er nicht beauftragt; aber Micha 1, 5—7. Also betreffs der Kultusstättenzahl hat die legitime Religion Israels eine Entfaltung erlebt, weil das, was erst als naturgemäss zugelassen war Ex. 20, 24—26, schliesslich durch die pietätlose (Jes. 1, 2 f.), veränderungssüchtige (Jr. 2, 10—13) Volksmenge zu einer Handhabe für die Verleugnung Jahwes benützt wurde und deshalb untersagt werden musste. So ist es gekommen, dass

nachdem der Prophet Samuel und auch die relativ frömmsten Könige die Vielheit der Altäre gebilligt hatten, zuerst Hiskia dieselbe zu verdrängen gestrebt hat: 1 Sm. 9, 12 ff. (auch hier eine bâma besucht durch Samuel; geg. Kleinert 158); 1 Kn. 3, 2 f.; 15, 14; 22, 44; 2 Kn. 12, 3; 14, 4; 15, 4. 35; — 2 Kn. 18, 4. 22; Jes. 36, 7. — 2 Sm. 7, 2 handelt sichs nur um Zelt und [Zedern-]Haus, um das neben den früher gestatteten vielen Jahwealtären bestehende Zentralheiligtum, aber nicht um Vielheit und Einheit des Kultusortes, also kann nicht gesagt werden, dass David auf Dt. 12, 10 f. zurückgeblickt habe, wie Hengstenberg, Christologie 1, 145 meinte. — Da nun im Pent. Urkunden mit verschiedener Bestimmung der Kultusstättenzahl vorliegen: so sind wir nicht nur berechtigt, sondern genötigt, diese Urkunden in diejenigen Perioden Israels zu setzen, deren Theorie und Praxis der Gesetzgebung der betreffenden Urkunde entspricht.

D spricht doch allen Leviangehörigen das gleiche Priesterrecht zu 18, 6—8 etc.; § 42, 2. Da fragte nun Bredenkamp, Gesetz und Proph. 1881, 14: „Gab die Zentralpriesterschaft ihre Vorrechte auf und liess dem Volke verkündigen, dass jeder Levit Priester werden dürfe?" Jedoch darin liegt zunächst eine Vorausnahme des Zubeweisenden, nämlich dass die jerusalemische Priesterschaft beim Erscheinen von D bereits das Vorrecht des Priestertums vor den andern Leviangehörigen besessen habe. Ferner handelt sichs bei Erstrebung der Einheit der Kultusstätte um Ausrottung des Götzendienstes, der draussen auf den Höhenaltären sich eingenistet hatte, und wir dürfen der jerusalemischen Priesterschaft, auch wenn D von ihr ausgegangen ist, soviel Freiheit von Egoismus zutrauen, dass sie Ausrottung des Götzendienstes erstrebte, selbst wenn in D ein Übersiedeln der Landpriester nach Jerusalem befürwortet wäre und darnach die bis dahin am Zentralheiligtum faktisch allein fungierende Priesterschaft eine Schmälerung ihrer Einkünfte hätte befürchten müssen.

c) Es lässt sich begreifen, dass in der Nähe der über das bilderdienerische und götzendienerische Reich Israel hereinbrechenden Katastrophe der Wunsch entstand, durch Konzentration des Kultus zu Jerusalem und dadurch ermöglichte Kontrole von seiten der dem legitimen Jahwekultus treu gebliebenen Priesterschaft den Götzendienst und Bilderdienst zu beseitigen, und dass damals die überlieferten Abschiedsreden und Prinzipien Moses samt ihrer Vermehrung durch dessen Nachfolger (vgl. Samuel und das Königsgesetz Dt. 17, 14—20), aber auch samt ihrer durch die Praxis eingetretenen Detaillierung zusammengefasst worden sind. — Am meisten allen Anzeichen des AT dürfte folgende Auffassung entsprechen. Nachdem die in ihrem Hauptteil dem wahren Prophetismus feindlichen Priester Jerusalems der Zeit vor Samarias Zerstörung, — der letzten Regierungsjahre des Ahas, oder der ersten des Hiskia, wenn diesem eine nachfolgende Sinnesänderung zugeschrieben werden darf, — (Jes. 28,

7 ff.; 29, 18 ff.) durch die Bestrafung des Reiches Israel erschüttert worden waren, hat in ihrem Kreise eine solche Gesinnung, wie die des mit Jes. befreundeten Priesters Uria 8, 2, die Oberherrschaft gewonnen, und ist von ihrem Kreise aus die göttlich-prophetische Wurzel der Kultusgesetzgebung betont (vgl. Dt. 13, 2 ff.; 18, 9 ff.; Jes. 2, 6 ff.; 8, 19; 28, 7. 15 etc.; 29, 2 ff.) und die von Jes. früher vermisste (29, 13) Herzensbeteiligung am Jahwedienst in den Vordergrund gerückt worden. Auf jeden Fall hat ja D seine geschichtliche Wirksamkeit durch die jerusalemische Priesterschaft bekommen; siehe nachher bei d)! Schon die Ansicht erscheint als nicht haltbar, dass D von den Landpriestern ausgegangen sei (so v. Baudissin, Alttestl. Priestertum 281); denn es ist wohl annehmbar, dass die jerusal. Priester trotz eines aus der Zentralisierung des Kultus ihnen drohenden Nachteils dieselbe als ein notwendiges Heilmittel gegen den Götzendienst befürworteten, aber nicht annehmbar, dass die ausserjerusal. Priester von selbst sich ihre bisherige Existenzbedingung genommen hätten. Ebenso wenig scheint die Annahme möglich, dass D vom prophetischen Kreise ausgegangen sei; die Geltendmachung dieser ausgedehnten Tora als einer direkt göttlich-prophetischen steht doch in einem zu mannichfaltigen Gegensatz zu Prophetenaussprüchen der in Betracht kommenden Gottesreichsperiode.

Es ist freilich etwas anderes, das Urteil abgeben zu müssen, dass die mos. Schlussgesetzgebung ihre zweite Hauptreproduktion in der Nähe von Hiskias Reform bekommen habe, und etwas anderes, die volle Erklärung des Zustandekommens von D geben zu können. Insbesondere aber gegen die letztgenannte Ableitung habe ich starke Bedenken. Es ist mir keineswegs sicher, dass die dt. Tora in ihrem ganzen Umfange als göttlich-mos. von Jr. gebilligt, und dass dieser im Auftrag Gottes für ihre Durchführung eingetreten sei. Z. B. Dt. 12, 11 liest man „der Ort, welchen Jahwe etc. erwählen wird etc., dorthin sollt ihr bringen alles, was ich euch befehle, eure Brandopfer und Schlachtopfer, eure Zehnten und die Hebe eurer Hand und die ganze Auswahl eurer Gelübde, die ihr Jahwe geloben werdet", wo also als Objekt des göttl. Befehlens die Opferarten aufgezählt sind (ebenso V. 14. 28 etc.). Daneben liest man nicht blos „meine Tora haben sie verworfen; eure Brandopfer gereichen mir nicht zum Wohlgefallen" (Jr. 6, 19 f.), sondern sogar „nicht habe ich mit euren Vätern geredet und nicht habe ich ihnen befohlen am Tage, da ich sie aus Ägypten führte, in Betreff von Brandopfer und Schlachtopfer, sondern dieses Wort habe ich ihnen befohlen: hört auf meine Stimme, und ich werde euch zum Gott sein und ihr werdet mir zum Volk sein und werdet [wenn ihr auf meine Stimme hört] wandeln auf dem ganzen Wege, den ich euch befehlen werde, damit es euch

wohl gehe" (Jr. 7, 22 f.). Ist zwischen D und Jr. nicht ein unleugbarer Gegensatz? Vgl., was ich darüber im Offenbarungsbegr. 2, 329 f. gesagt habe und dazu dies. Sogar wenn „ich habe befohlen" (22) objektslos stehen könnte und nicht sein Objekt eben in „in Sachen von Brandopfer etc." besässe, so würde doch dies, dass ein Thema des einstigen göttl. Befehlens nicht Brandopfer etc. gewesen seien, ausdrücklich durch V. 23 hinzugesetzt[1]). Die Stimme Jahwes ertönt darnach durch die Propheten fort und fort, und ihr Inhalt ist ein religiös-moralischer. Dass Jr. selbst nach 11, 1 ff. für die Geltendmachung des Dt. thätig gewesen sei, erscheint mir noch nicht als ausgemacht. Meine Bedenken sind diese: Wozu bildet „dieses Bundes" einen Gegensatz? Zu dem, den Jahwe mit Israel geschlossen am Tage, da er sie aus Äg. herausführte (4), nicht. Aber in die Zeit dieser Herausführung legte die Überlieferung mehr als eine Formulierung der Bundesbedingungen: die kürzere am Sinai (Ex. 19 ff.) und die ausführlichere im Gefilde Moabs (Dt.). Die Bundesbedingung heisst aber nur Ex. 19, 5 so kurz, wie Jr. 11, 4 „hört auf meine Stimme etc.". — „Die Worte dieses Bundes" 2ᵃ. 3. 6. 8 soll nicht heissen „dieses Bundesbuchs"; denn weshalb wäre dann an 4 Stellen kein Mal der genauere Ausdruck gesetzt? Vgl. die Worte des Bundes Ex. 34, 28. — Bezieht sich Jr. 11, 3. 5 auf Dt. 27, 11—26 zurück, so weist ja dieses Stück nach unabhängigen Gründen auf einen andern und nicht unmöglich ältern Zusammenhang, wie Lv. 19; aber das Verhältnis jener beiden Texte kann auch ein umgedrehtes sein. — Von Flüchen redet Jr. nicht V. 8, sondern von Geboten, die, als Forderungen des starken und eifrigen Gottes, bei ihrer Übertretung selbstverständlich Strafkonsequenzen nach sich ziehen mussten. — Von da auf den Anfang zu-

---

[1]) Was kann diesem Texte gegenüber es helfen, was man — ohne Beweis — von der in semit. Sprachen bestehenden Gewohnheit sagt, den absoluten Gegensatz anstatt des relativen zu setzen? Auch Hos. 6, 6 ist nicht beides identisch, sondern es heisst: eigentlicher Gegenstand des göttl. Wohlgefallens ist die menschl. Leistung der Loyalität (Pietät); das (intellektuelle) Erkennen Gottes ist immerhin auch noch mehr wert, als Brandopfer. Auch Jr. 2, 2, wo an Israel gerühmt wird, dass es wie eine Braut vertrauensvoll der Führung Jahwes in eine von Entbehrungen bedrohte Zukunft gefolgt sei, wo also nicht die Sünde der Volksmenge (insbes. Ex. 32) erwähnt ist, kann, weil dort die Kehrseite des Bildes nicht ausdrücklich ausgeschlossen ist, nicht mit 7, 22 f. auf die gleiche Stufe gestellt werden. — Ob Jr., wenn man 7, 22 f. nimmt, wie sie lauten, mit sich selbst in Widerspruch stand, ist die Frage. Denn auf jeden Fall ist es immer noch etwas anderes, die ausdrückliche göttl.-mos. Anordnung der Opfer verneinen, und etwas anderes, dieselben als natürlichen Ausdruck der Pietät erwähnen. — Obgleich der uneingeschränkte Ausdruck „Tora Jahwes" 8, 8ᵃ bis auf 7, 21 ff. zurückzureichen scheint, so braucht doch die Tora Jahwes in dem Satze 8ᵇ „zur Lüge hat [sie, eam; dies Suffix ist sicher gemeint in asaha] gemacht ein Lügengriffel von Schreibern" (was V. 10 den Proph. und Priestern zugesprochen ist) nicht auch auf die im Dt. vorgelegte Tora Jahwes bezogen zu sein (OB. 1, 164 f.; 2, 331). Hier zeigt sich eben die Möglichkeit einer andern Auffassung, nämlich dass solche Schriftlichmachungen der Tora gemeint sind, in denen die Forderung der Erstgeburtsweihung auf die Kinderopfer gedeutet war (v. Orelli z. St.).

rückblickend, muss man sagen, dass es V. 1 ursprünglich geheissen habe „das Wort, welches an Jr. erging von seiten Jahwes: höre die Worte dieses Bundes und rede sie!", und dass nur wegen des 2mal folgenden „hört" (V. 3. 6, hier in demselben Satze) der Plural auch V. 1 geschrieben worden ist. — Es handelt in Jr. 11 sich um eine fortdauernde (was ich euch befehlen werde V. 4), bis zum „heutigen Tage" (7) von Gott gesandte Tora: diese erscheint da in einem noch höhern Grade wie eine lebendige Grösse, als in der Miterwähnung der Mosesnachfolger Dt. 18, 10 ff. — Der relative Gegensatz gegen eine Tora, welche Kultus als etwas direkt göttlich Gebotenes und absolut Gottwohlgefälliges hinstellt, tritt auch 11, 15 hervor: „heil. Fleisch (vgl. 7, 21) sühnt nicht Übelthat". — Auch nicht etwa wegen Empfehlung der Einheit des Kultusortes haben die Anathothenser den Jr. angefeindet V. 21. — Auch das will nicht zusammenstimmen, dass auf Gottes Befehl Jr. für das Bundesbuch eingetreten wäre (noch unter Jojaqim etc.), und derselbe Prophet für die Zukunft als Gottes Wort verkündet „ich will meine Tora in ihr Inneres geben etc." 31, 33. — Hatte Hes. nach göttl. Befehl — und ohne Zurückberufung auf Mose! — eine andere Stellung zur äusserlichen Kultushandlung, so stand dies mit einem neuen Stadium der Gottesreichsgeschichte im Zusammenhang (OB. 2, 347—49). — Nach diesen Erwägungen scheint es nicht der Wirklichkeit zu entsprechen, dass die dt. Darlegung der Bundesbedingungen voll durch Jr. gebilligt worden sei vom formalen und materialen Gesichtspunkt aus, dass er mit diesem Gesetzbuche herumgewandert sei und es empfohlen habe (Klostermann, NKZ. 1892, 431). Dagegen spricht mir auch der merkwürdige Umstand im Bericht 2 Kn. 22 f.: Jr. wird bei der Auffindung des Buches nicht erwähnt, an seine Entscheidung wird nicht appelliert, überhaupt wird nicht ein Prophet zur Beurteilung aufgerufen, sondern ein prophetisches Weib. — Die Berührungen zwischen D und Jr. (z. B. בעל, ehelichen Dt. 21, 13; 24, 1; Jr. 3, 14; 31, 32) haben auch viele Verschiedenheiten von D und Jr. neben sich; vgl. hauptsächlich Kleinert 185 ff.; auch die proprietates Jeremianae in De crit. s. etc. 61 s. — Auf jeden Fall begründen die Zusammenklänge, wenn sie nicht blos aus zeitlicher Nähe der beiden Schriftwerke sich verstehen lassen, nur das Urteil, dass D dem Jr. bekannt war.

d) Das Deut. ist also ein Gesetzbuch, welches Altes und Neues, z. B. den Dekalog in zum Teil neuer Deutung enthielt, und welches auch durch Bewahrung der nur einer Einzelperiode geltenden Teile der Prophetenweisung (z. B. über Ausrottung der Kanaaniter) das Bewusstsein von den mit Gottes Hilfe durchschrittenen Stufen der Gottesreichsgeschichte wach erhalten sollte; die Einschärfung des gegen Amaleq zu beobachtenden Verhaltens durch „vergiss es nicht!" 25, 19 war überdies sogar noch zu Hiskias Zeit nicht gegenstandslos, weil noch da ein Rest von Amaleq durch 500 Simeoniten vernichtet wurde 1 Chr. 4, 41—43. Erst die Einsicht in den zugleich grundlegenden und zugleich weiterbauenden

Charakter des Deut. liefert den Schlüssel zum Verständnis des Deut. selbst und des Pent. überhaupt. Diese Einsicht hat auch Israel zur Zeit des Josia besessen. Denn durch die vielen Übereinstimmungen zwischen dem Deut. und 2 Kn. 22 f. (z. B. „von ganzem Herzen, Seele und Kraft" — nicht bei Jr., sondern — nur noch 2 Kn. 23, 25) ist es gewiss gemacht, dass D das (oder ein; sepher ha-tora kann auch nicht determiniert gemeint sein; oben S. 139) Exemplar von dem Gesetzbuche gewesen ist, welches der Hohepriester Hilkia im 18. Jahre des Josia ca. 622 wieder (vgl. hauptsächlich Kleinert 82 f.; Klostermann NKZ. 1892, 436 ff.) gefunden hat. Trotzdem wurden die auf die levitischen Priester bezüglichen Sätze des Deut. (18, 6—8) nur mit Modifikationen ausgeführt 2 Kn. 23, 8 f.: die Stellung der ausserhalb Jerusalems lebenden Leviangehörigen zum legitimen Kult war nicht mehr die von D vorausgesetzte, sondern sie waren — man denke an den zu Manasses und Amons Zeit erreichten Tiefpunkt des Abfalls — Diener des wenigstens mit Bilderdienst verbundenen Jahwekult auf den Bamoth geworden.

Denn dass die nach Jerusalem hereingeführten Priester (2 Kn. 23, $8^{a\alpha}$) nicht dieselben sein sollten mit den Priestern, die auf den Bamoth geräuchert haben ($8^{a\beta}$), und in Verbindung mit deren Hereinführung die Zerstörung der Bamoth erwähnt ist (8^{b}), dass sie also nicht einfach mit den Priestern der Bamoth (9) identisch sein sollten, ist schon aus den angegebenen Gründen unwahrscheinlich, aber auch wegen der Wortstellung in V. 9, insofern „die Priester der Bamoth" ohne Accent dem Verb nachfolgt (geg. v. Baudissin, ATl. Priestertum 224 f.).

e) Klostermann meint (NKZ. 1892, 447), dass das dt. Gesetz nicht als zu Hiskias Zeit unverloren und von ihm beobachtet vorausgesetzt werde 2 Kn. 18, 3—6 beim Vergleich von 23, 25. Nun heisst es über Hiskia: „Gleich ihm war keiner im Vertrauen auf Jahwe vorher und nachher, und er beobachtete seine [Jahwes] Gebote, welche er Mose geboten hat" 18, 5 f. und über Josia: „Gleich ihm war keiner in der Rückkehr zu Jahwe etc. gemäss dem ganzen Gesetz Moses" 23, 25. In jener Bezeichnung der Gebote Jahwes an Mose steht nicht ausdrücklich „alle"; aber dies ist durch den Wortlaut nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern eingeschlossen (auch setzt derselbe Erzähler 2 Kn. 18, 17 „alle" in demselben Satze hinzu, sodass dies „alle" auch darnach als selbstverständlich erscheint). Das „alle" müsste aber ausdrücklich ausgeschlossen sein, wenn darin erstens die Aussage gefunden werden dürfte, dass dem Hiskia nur ein Teil der Gebote Gottes an Mose bekannt gewesen wäre, und zweitens die Aussage, dass zu diesem Teil nicht noch, wie es doch durch die an Hiskia zuerst gerühmte Beseitigung der Höhenaltäre vorausgesetzt wird, das zu Josias Zeit wiedergefundene dt. Gesetz gehört habe. Überhaupt aber ist es nicht der wahrscheinlichste Sinn der Er-

zählung von der Wiederauffindung des Gesetzes 2 Kn. 22 f., dass dasselbe seit mehreren Jahrhunderten verloren gewesen sei. Näher liegt der Sinn, dass nur durch die Tempelvernachlässigung etc. unter Manasse etc. dieses Buch aus dem Gesichtskreise der Tempeldiener gerückt worden sei[1]).

f) Dass die Wiederauffindung des Deut. überhaupt den Anlass zur Reform des Josia gegeben habe, ist neuestens mehrfach verneint, und das Deut. für nachexilisch erklärt worden: Havet, Le christianisme etc. (bei Kuenen, Volksreligion etc. 331); Seinecke, Gesch. des Volkes Isr. 2 (1884), III; M. Vernes, Essais bibl. 1891, 63. Aber die vorjosianische Entstehung des D hätte nicht ernstlich in Abrede gestellt werden können, wenn folgendes sorgfältig ins Auge gefasst worden wäre: *α*) Die Sprache des D ist älter als die Sprache der § 48 zu besprechenden Pentateuchschicht, und deren Sprache ist wieder älter als die der Memoiren des Esra und Neh., und die Sprache von D hat auch viel Verwandtschaft mit dem Buche des Jr. und dieses zum grössten Teile mit Vernes (64) für pseudepigraph zu erklären, ist vollends bodenlos. *β*) Auch von den jüngsten gesetzlichen Elementen des D führt eins, nämlich das die Leviangehörigen betreffende, nicht einmal bis zur Reform des Josia herab, geschweige denn dass es einem spätern Stadium der Priesterverhältnisse entspräche, so lange noch nicht Hes. aus der exilischen Zeit weggenommen ist. *γ*) Die wesentliche Glaubwürdigkeit des über Josias Reform höchstens 60 Jahre später niedergeschriebenen Berichts 2 Kn. 22 f. (vgl. hauptsächl. Kittel, Gesch. 1, 52—54; 2, 323) kann nicht bestritten werden.

g) Von den Stücken, die nach Nr. 2, b. c mehr oder weniger sicher für Erweiterungen des D anzusehen sind, sind die erzählenden Umrahmungen und Einflechtungen als Formulierungen traditionellen Materials zu betrachten, die wegen ihrer sprachlichen und ideellen Verwandtschaft mit D als durch dessen Auffindung angeregt und jedenfalls als in dem von ihm beherrschten Zeitalter geschehen zu gelten haben (auch 29, 13 „levitische Priester"). Andere, wie 28, 47—68 — immer die vermutete spätere Entstehung als wirklich vorausgesetzt — können unter der stei-

---

[1]) Aber Klostermann hat nicht nur die ferner liegende Möglichkeit, dass dieses Gesetzbuch schon in längst verschwundenen etc. Zeiten (453 f.), wenigstens bereits vor Hiskia ins Grab der Vergessenheit geraten gewesen sei, vorausgesetzt, sondern hat zu dieser Annahme, die nach 2 Kn. 22 f. erlaubt war, auch noch eine gefügt (454), die darnach unerlaubt ist, dass nämlich Josia nicht das aufgefundene Gesetzbuch, sondern ein anderes, ein nach seiner Sprache modernisiertes, nach seinen Lücken ergänztes (453) habe veröffentlichen lassen. Die Erlaubnis zu dieser Annahme wollte Klostermann 454 daraus schöpfen, dass 2 Kn. 22 f. berichte, dass der Kodex sich durch seine thatsächliche Beschaffenheit als eine Urkunde aus längst entschwundenen und vergessenen Zeiten legitimierte. Aber zunächst steht dies gar nicht unfraglich da; ferner wären auch die ca. 70 Jahre vom Regierungsantritt Manasses bis zum 18. Jahre des Josia 2 Kn. 22, 3 ein hinreichend grosser Zeitraum, um das Buch in Vergessenheit zu bringen, und endlich weist die Aussage der Prophetin sogar positiv blos bis in die Zeit Manasses zurück, denn Unglück soll kommen über die Einwohner Jerusalems, weil sie andern Göttern geräuchert, was zunächst vor Josia unter Manasse und Amon geschehen war (V. 16 f.).

genden Bedrängnis durch die Auswärtigen (V. 68: Nekho; 2 Kn. 23, 29 ff.), anderes (4, 25—31; 29 f.) im vorletzten oder letzten Jahrzehnt vor 588 hinzugesetzt sein, wo beim Blick aufs nahe vollständige Exil die jahwetreue Schar nur noch aus der Hoffnung auf ihres Gottes einstige Gnade und ihres Volkes einstige Busse Trost schöpfte, und viel lässt sich dafür sagen (vgl. z. B. Steinthal, Zu Bibel etc. 80), dass auch das Lied (Kap. 32) ein geschichtsphilosophischer Rückblick auf die durch Gottes Gnade und Gerechtigkeit sowie der Menschen Untreue gewobenen Geschicke des vorexilischen Israel ist.

h) Zugleich ein Abschluss der Betrachtung des Dt. und ein Übergang zur Besprechung des in § 46 f. noch nicht behandelten Pentateuchinhaltes wird geboten, wenn darauf hingewiesen wird, dass das Dt. ein positives Verhältnis im wesentlichen nur zur jehowistischen Schicht des Pent. (§ 46) besitzt, zu anderen Abschnitten desselben aber ein negatives. Denn abgesehen davon, dass blos die zehn Worte Ex. 34, 28 ausdrücklich im Dt. zitiert sind 4, 13; 10, 4 (von den Bedingungen des in Moab geschlossenen Bundes sind nicht ausdrücklich die Worte des Horebbundes, sondern nur dieser selbst unterschieden 28, 69), existiert unfraglich eine formelle und sachliche Verwandtschaft nur zwischen den Gesetzeskorpora Ex. 20—23; 34, 11—26 und dem Deut., nur dass die in Ex. 20, 24—26 erlaubte relative Vielheit der Kultusorte im Dt. eingeschränkt wird. Auch betreffs der Kultuspersonen stimmt JE (Ex. 32, 29; Dt. 10, 8 f.; 33, 8—11) mit Dt. Von Elementen des Pent., die nicht zu JE gehören, ist nur das allerdings dem J bekannte und von ihm als uralt behandelte (Gn. 7, 2 [.8]) Gesetz über die reinen Tiere (Lv. 11) reproduziert Dt. 14, und die Bekanntschaft mit Lv. 19 ist vorausgesetzt in Dt. 27, 11—26. Auch zu den noch übrigen Partien des Pent. steht das Deut. nicht z. B. in Bezug auf das mosaische Alter eines Zentralheiligtums und die Erwählung Levis zum Priesterstamm und die ständige Ausübung des Priesterrechts durch die Aaroniden am — früher zentralen und künftigen einzigen — Heiligtum in negativem Verhältnis. Auch hat das Dt. die von ihm § 45, 2, b im Priesterkreise vorausgesetzten fachmännischen Kenntnisse und speziellen Traditionen naturgemäss in erster Linie bei denjenigen Priestern gesucht, welche ihren ständigen Wohnsitz am Heiligtum hatten; aber gerade im Gebiete dieses den Priestern eigentümlichen Traditionsmaterials bildete sich im Fortschritte der Zeit ein mehrfacher Unterschied zwischen den in der Ursprungszeit des Dt. als geltend vorauszusetzenden und zwischen andern Anschauungen (§ 42, 2) aus, wie eine Spur dieses Fortschrittes auch schon in der Einschaltung Dt. 10, 6 f. über Aarons Tod und Eleasars Antritt gefunden werden musste § 47, 1. Weil die sich ausbildenden Unterschiede hauptsächlich das Traditionsmaterial betrafen, welches man esoterisch-priesterlich nennen kann: so dürfte es auch keinen Ausdruck geben, welcher die noch übrige Pentateuchschicht besser charakterisieren könnte. Denn der Ausdruck prägt auch zugleich die Eigenschaft des betreffenden Traditionsmaterials aus, wonach dieses auch ideelle Gesichtspunkte eines alten Priesterkreises und nicht lediglich den Kultusvollzug betraf. Deshalb ist dieser Ausdruck noch richtiger, als aaronitisch-priesterlich. Einfach priesterlich die noch übrige Pentateuchschicht zu nennen,

ist nach der wahrscheinlichsten Herkunft des Deut., vgl. oben c), unrichtig.

§ 48. Die esoterisch-priesterliche Reproduktion der ältesten Traditionen Israels: EP. 1. Erkennungszeichen. a) Formelles. In einer Reihe von Erzählungen sind als Gottesbenennungen Elohim und El schaddaj gebraucht, aber Jahwe erst von Ex. 6, 2 f. an; § 41, 1. In denselben Abschnitten treten als Lieblingsausdrücke auf: ani mit einer Ausnahme; holid, zeugen; lemino etc., nach seiner Art Gn. 1, 11 etc.; zakhar ûneqeba 1, 26 etc.; perû ûrebû 1, 22. 28 etc.; heqim berîth 6, 18 etc. nathan berith 17, 2; Nm. 25, 12; beʒeṣem hajjom Gn. 7, 13 etc.; rekhûsch 12, 5 etc.; eres megûrim 17, 8 etc.; Paddan Aram 25, 20 etc. In diesen Abschnitten zeigt sich ein mehr unlebendiger, formelhafter, ungeschmückter Stil 1, 5. 8 etc., mit umständlichen Aufzählungen 6, 20; 7, 14; 10, 5. 20. 31 f. etc. — b) In sachlicher Hinsicht ist für diese Partien charakteristisch: α) Aufmerksamkeit auf Genealogien Gn. 5; 11, 10—32; 36; 46, 8 ff., Wertlegung auf das Auseinanderhalten der Perioden geschichtlichen Lebens, wie in der Vermeidung des Ausdruckes Jahwe beim Darstellen der vormosaischen Periode und in der Nichterwähnung reiner und unreiner Tiere vor Mose, und ebenso lebhaftes Interesse für genaue Zeitrechnung: Gn. 5; 7, 6. 11 etc.; 9, 28 f.; 10, 11 ff. etc. — β) Vermeidung von Anthropomorphistischem, vgl. z. B. mit welcher Erhabenheit Gott in der Schöpfungsdarstellung Gn. 1 durch sein blosses Wort, ohne Zwischenursachen und Materialien, Welt und Menschen schuf (bārā). Das Auffahren Gottes nach der Erscheinung vor Abraham 17, 22 steht keineswegs auf der Stufe der beim Jahwisten beobachteten Anthropomorphismen. — γ) Stiftshütte innerhalb des Lagers etc. Nm. 2, 2. 17 etc.; Einheit der Opferstätte vorausgesetzt Lv. 1, 3 etc.; Hervorhebung des Aaron neben Mose Nm. 18, 1. 8. 20; ausschliessliches Priesterrecht der Aaroniden Nm. 3, 32; 4, 16. 27 f. etc.; Achttägigkeit des Laubhüttenfestes Lv. 23, 36; Nm. 29, 35; Betonung der Sünd- und Schuldopfer Lv. 4 f.

2. Der Umfang von EP lässt sich im wesentlichen so abgrenzen:

Gn. I, 1—II, 3; V, 1—28. 30—32; VI, 9—22; VII, 6. [9]. 11. 13—16ᵃ. 18—21. 24; VIII, 1—2ᵃ. 3ᵇ—5. 8 f.[1]) 13ᵃ. 14—19; IX, 1—17. 28 f.; X, 1—7.

[1]) Da naturgemäss der Artikel bei „Taube" die Einzahl bezeichnet, so stammt diese Bemerkung aus EP, nach welchem (6, 19 f.; [7, 9]. 15. 16ᵃ) von allen Tieren nur je ein Paar in die Arche kamen. Dann erklärt sich auch, dass in V. 8 keine zeitliche Differenz zwischen der Rabensendung und der Taubensendung angegeben ist.

20. 22 f. 31 f.; XI, 10—32[1]); XII, 4^{b}. 5^{aba}; XIII, 6^{aba} (nötig scheinende Erläuterung zum unbestimmten „und nicht vermochten sie zu siedeln"; aber trotz des Subjektes ולוט in 11^{a} ist mir die Einschiebung von 11^{b}. 12^{aba} nicht sicher); XVI, 16 mit bestimmter Zahlangabe; XVII (über יהוה 1^{a} siehe § 41, 1); XIX, 29; XXI, 1^{b} (zur Verknüpfung mit dem Vorhergehenden kann יהוה eingesetzt sein; der Inhalt ist nichts weiter als eine Wiederholung von 1^{a}). 2^{b}—5; XXIII; XXV, 7—20[2]). 26^{b}; XXVI, 34 f.; XXVII, 46; XXVIII, 1—9; XXXI, $18^{a\beta}$ (von weeth kol rekhusch an, eine Erweiterung der vorhergehenden Aufzählung); XXXIII, $18^{a\beta}$ („bei seinem Kommen aus Paddan Aram", eine für nötig gehaltene Näherbestimmung); XXXV, 9—15. 22_{b}—XXXVI, 1. 5^{b}—9 (bildet die Fortsetzung zu 5^{b}). 31 (die Berücksichtigung der Könige, wie 17, 6)—XXXVII. $2^{a\alpha}$ (bis את יעקב חלדות; denn im folgenden „Joseph war Hirt mit seinen Brüdern beim Kleinvieh" kann „17 Jahre alt" eine redaktionelle Erläuterung von „er war jung" sein); ? XLI, 46 wegen der Zahlangabe (vgl. aber § 46, 1); XLVI, 6 f. 8—27; XLVII, 7—10. $11^{a\alpha}$ („und er gab — Ramses"). 27^{b}. 28; XLVIII, 3—7 (irgendwie ein Hinweis auf den Zusammenhang des Erbteils der Josephssöhne V. 6 scheint in der Erwähnung des Rahelgrabes V. 7 zu liegen); XLIX, 28^{b}—33; L, 13^{b} (wahrscheinlich ausführender Zusatz). — Exodus I, 1—7. 13 f.; ? II, 24—25^{a}; VI, 2—VII, 13 (Mose und Aaron angeredet; Stab wird zu einem tannin V. 10). 19. 20 zum grössten Teil. $21^{a\alpha}$. b. 22. (19—22 vielleicht nur aaronitisch redigiert, ebenso) VIII, 1—3 und 12—15 und IX, 8—12. (? $35^{a\alpha}$); XI, 9 f.; XII, 1—28. 40 f. 43—51; XIII, 1 f.; (in XIV kein sicherer Anhalt für EP); XVI, 1—3 hinsichtlich der chronologischen Angaben in 1^{b} und der Erwähnung Aarons; daran schloss sich 8—10, worin Mose die Hauptperson und Aaron der Vermittler der Gottesrede an die Gemeinde [nach anderer Traditionsgestalt hatten Mose und Aaron als koordinierte Personen zur Gemeinde gesprochen V. 6 f.] und der Vollbringer von Moses Anordnungen V. 33 f.; XIX, 1[3]); XXIV, 15—$18^{a\alpha}$; XXV, 1—XXXI, 17 (so richtig Kuenen 70); in 18^{a} ist die Doublette „die Tafeln der Bezeugung" entweder aus einer Parallele des EP zu 18^{a}, oder ein redaktioneller Zusatz aus dem Kreise von EP, wie auch in den Doubletten XXXII, 15 und XXXIV, 29; sodann

---

[1]) Also auch V. 28—30; denn sichere Kennzeichen entscheiden nicht dafür, dass die Verse aus J seien, auch nicht einmal bei V. 30. Denn wenn auch auffällt, dass da hinter Saraj fehlt „das Weib Abrams", so ist doch zu bedenken, dass erst kurz vorher sie als Weib Abrams bezeichnet war, dass ferner V. 31 der Zusatz nur dadurch veranlasst sein kann, dass vorhergeht „seine Schwiegertochter", und Terach mehr als eine Schwiegertochter hatte, und endlich, dass thatsächlich auch 23, 1 f. bei EP auch Sara ohne den Zusatz „Weib Abrahams" erscheint. Dass עקרה zweimal bei J steht 25, 21; 29, 31 (Budde, Urgeschichte 416), kann nicht beweisen, dass nicht auch EP es gebraucht hat.

[2]) In V. 11^{b} musste Isaak wiederholt werden, damit nicht das vorhergehende Subjekt Elohim fortwirkte. Auch bei V. 18 spricht nichts Entscheidendes gegen EP; auch Wellh., Komposition etc. 410. 417 giebt keine Gründe dagegen an.

[3]) Hier nehmen Kuenen 69; Dlm., Nm. etc. 634 und Cornill § 7 auch 2^{a} zu EP; aber vgl. zu Ex. 12, 37 in § 46, 2.

die grossen Abschnitte: XXXV—XL über Kultusort und -personen; — der ganze Levitikus, der im wesentlichen über die Kultushandlungen und -zeiten (XVI. XXIII) berichtet; Numeri I, 1—X, 28: Zählung und Aufstellung des Volkes etc.; XIII, (1—2ᵃ, letzterer vielleicht in der Fassung: sende doch Männer, damit sie das Land durchwandern, welches ich den Kindern Israels gebe). 2ᵇ—17ᵃ (in 2ᵇ tritt die 2. plur. auf, sodass nicht mehr Mose allein die leitende Persönlichkeit ist). 21. 25 teilweise. 26ᵃ: und sie kamen zu Mose und zu Aaron und zur ganzen Gemeinde; in 26ᵇ „die ganze Gemeinde". 32 bis הוא, vielleicht auch der Schluss; XIV, 1 „da erhob die ganze Gemeinde ihre Stimme". 2 (vgl. § 46, 2). 4. 5—7 teilweise. 10ᵃ teilweise. b. 26 f.; Anfang von 28. 29—31. 34—38; XV; in XVI das auf Qorach Bezügliche: 1ᵃ. 3—11. 16—24. Zusatz in 27ᵃ. 32ᵇ. vielleicht 33ᵇᵃ. endlich 35; XVII—XX, 1ᵃᵃ (wahrscheinlich war die Beziehung von צין [Ṣîn] zu Qadesch schon hier so angedeutet, wie XXXIII, 36). 2. 3 teilweise. 4. 6 und die Teile von 7—13, in denen Mose und Aaron als die Gottesorgane erwähnt sind; 22—29; XXV, 6—XXXI, 54; in XXXII wahrscheinlich 2ᵇ; in XXXIII, 1—49 wahrscheinlich die geographisch-chronologischen Näherbestimmungen des Stationenverzeichnisses, hauptsächlich 3 f. 38 f. (in Abweichung von Dt. 10, 6 ist nach dieser Stelle gleich Mose auch Aaron auf einem Berge gestorben); XXXIV—XXXVI; im Deut.: I, 3; XXXII, 48—52; vielleicht XXXIV, 1ᵃ. 7 ff.

Nachdem dieser Versuch, den Umfang der einen Pentateuchschicht abzugrenzen, ohne einen Blick auf den Wechsel der beiden Ausdrücke für „ich" unternommen worden war, war es mir sehr überraschend, dass bei einer nachfolgenden Durchsicht sich ganz das oben § 41, 2 in Bezug auf Gn. 1, 1—Ex. 7, 5 bereits gefundene Resultat bestätigte, dass in dieser Erzählungsschicht nur anî auftritt: Ex. 12, 12; 25, 9; 29, 46 [2]; 31, 6. 13; Lv. 11, 44 [2]. 45 [2; beide Male in einer Erweiterung des Gesetzes über die reinen und unreinen Tiere]; 14, 34 [von V. 33 an kann eine Novelle zum Aussatzgesetz beginnen; denn dieses Stück ist überhaupt so formuliert, dass es den Aufenthalt in Kanaan betrifft]. Die Seltenheit, mit welcher „ich" in gewissen Partien sich findet, ist auch bedeutsam für die Darstellung, indem in diesen Partien die Formeln „ich, Jahwe, euer Gott", oder blos „ich, Jahwe", oder „ich, der euch heiligt" fehlen, obgleich zur Anwendung dieser Formeln doch Veranlassung gewesen wäre; überdies die Besonderheit der letztgenannten Formel dürfte sich auch aus dem Inhalt der betreffenden Abschnitte erklären. Weil nun das Auftreten dieser Formeln für die Quellenscheidung innerhalb von EP wichtig werden könnte, so sollen die Stellen, wo dieselben sich finden, durch Kursivschrift bemerkt werden: 18, 2. 3. *4. 5. 6. 21.* 24. *30*; 19, 2. *3. 4. 10. 12. 14. 16. 18. 25. 28. 30. 31. 32. 34. 36. 37*; 20, 3. 5. 7. *8.* 22. 23. 24. *24. 26*; 21, *8. 12. 15. 23*; 22, 2. *8.* 9. *16. 30. 31. 32. 33*; 23, 10. *22. 43*; 24, *22*; 25, 2. *17. 38. 55*; 26, *1. 2. 13.* 24 [einige können mir entgangen sein]; Nm. 3, 12. *13. 41. 45*; 6, 27; 10, *10*; (wahrscheinlich 13, 1); 14, 28. 35; 15, 2. 18. *41* [2]; 18, 6. 8; 35, 34 [2]; Dt. 32, 49. 52.

3. Art der Entstehung. Nach den literarischen Angaben

des Pent. selbst § 40. 45, 2, b enthält diese Gesamtdarstellung von Erinnerungen Israels über die vormosaische und mos. Zeit weder die ersten noch die letzten Niederschriften Moses, sondern die von seiner Zeit her im Priesterkreise und insbes. in der Familie Aarons vererbten mündlichen Traditionen. Mit diesem Hauptcharakter der Entstehungsart dieser Erzählungsschicht verträgt sich aber auch der Zug, dass von alter Zeit her im Kreise der Zentralpriesterschaft Aufzeichnungen nicht nur über Erinnerungen betreffs der Ur- und Patriarchengeschichte (z. B. Genealogien) sowie der mos. Ereignisse, sondern auch über den und jenen Zweig des Kultus vorhanden gewesen und hergestellt worden seien. Aber naturgemäss wird dieser Schicht des Pentateuchinhaltes bei ihrer speziellen Beziehung zur mündlichen Überlieferung im besonderen Masse diejenige Beschaffenheit (§ 47, 3, d) der israelitischen Gesetzbücher eigen sein, wonach diese die alten Grundlagen und die daraufgebauten, dem göttlich-menschlichen Fortgange der Gottesreichsgeschichte parallel laufenden Schichten zugleich darbieten.

Sehen wir nun zu, ob dieser nach den literarischen Aussagen des Pent. anzunehmenden Grundbeschaffenheit dieser Pentateuchschicht auch interne Anzeichen derselben entsprechen! Dafür, dass dieser Gesamtdarstellung mit Zähigkeit festgehaltene Traditionen zu Grunde liegen, spricht dies, dass gerade in ihr das vormos. und das mos. Stadium auseinander gehalten ist § 44, 2, und dass in ihren Gesetzesformulierungen so viele Beziehungen auf den Wüstenaufenthalt Israels zu Tage treten Lv. 1 ff.; § 38, 3. Ferner ist auch von der jahwistischen und der dt. Gesamtdarstellung die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren Lv. 11 als in Israel altbekannt vorausgesetzt. Anderseits aber sind schon in den Aussatzgesetzen Lv. 13 f. ursprüngliche und spätere Vorschriften unterschieden § 38, 3, und es stellt sich auch wenigstens ein grosser Teil von Lv. 17—26 als eine besondere Aufzeichnung dar: das Heiligkeitsgesetz (19, 2; Klostermann, ZLT. 1877, 401 ff.), oder Sinaigesetz: 25, 1; 26, 46; Dlm., Ex.-Lv. 534; Nm. etc. 635 ff.; Wurster, ZATW. 1884, 118 ff,; vgl. die Wechselbeziehung zwischen Dt. 27, 11 ff. und Lv. 19 oben § 47, 3, c; die formellen Besonderheiten von Lv. 17—26 oben in Nr. 2 am Schluss. Dass ältere Materialien in dieser Pentateuchschicht erst nach einem langen Traditionsprozess zu ihrem jetzt vorliegenden Ausbau gelangt sind, erweist sich aber auch aus der Beziehung dieser Schicht zur thatsächlichen Sprach- und Kulturgeschichte Israels, wie nun weiter gezeigt werden soll.

4. Was die wahrscheinlichste Zeit ihrer schliesslichen Gestaltung betrifft, so fällt dieselbe hinter die von JE und Dt.

a) Sprache. Freilich kommt in EP der alte Nominativ-Ausgang ô auch noch in Prosa vor, in dem zusammengesetzten, daher

den Auslaut leichter bewahrenden חַיְתוֹ־אֶרֶץ Gn. 1, 24. Aber nur in der göttlichen Rede ist das sonst nur bei Rednern (z. B. Zeph. 2, 14: חיתו גוי) und Dichtern gebräuchliche ô angewendet. Nur abwechselnd mit minô Gn. 1, 11; Lv. 11, 15 ff. (Dt. 14, 14) tritt auch minéhu auf Gn. 1, 12 ff.; 6, 20; 7, 14; Lv. 11, 6 ff. (auch Dt. 14, 15; vgl. auch minnéhu Ps. 68, 24; pilagschéhu Ri. 19, 24; motéhu Nah. 1, 13; „blos rhythmisch" [Böttcher 2, 19] oréhu Hi. 25, 3). Der allerdings ursprüngliche w-laut in ילד „Kind" Gn. 11, 30 ist doch auch in der Randlesart vorgezogen 2 Sm. 6, 23 und auch in der Mischna. Insbesondere schon durch den fast (Ausnahme nur Gn. 23, 4) beständigen Gebrauch von anî erweist sich EP als jüngste Reproduktion.

Denn α) nicht davon kann die Bedeutung des Auftretens von anokhi und ani abhängen, dass letztere Form, als eine in andern semit. Sprachen vorhandene, auch im Schrifthebräisch von Anfang an gebraucht ist, sondern auf den Grad der Gebräuchlichkeit beider Formen kommt es an. β) Gegenüber dem Faktum, dass anokhi Jahwe im Dekalog des JE und des Dt. und ebenso Ex. 4, 11 steht, kann man nicht mit Driver, Einl. 148 meinen, dass anî Jahwe „frühzeitigen Ursprungs" sei. γ) Nicht ist anokhi als die längere Form da gebraucht worden, wo das „ich" hervorgehoben werden sollte; vgl. § 41, 2, hauptsächlich über Ex. 6, 2 ff.; § 41, 3; 48, 2. Sellin, De origine carminum, quae primus Ps. liber continet 1892, 105 wollte diese Meinung dadurch stützen, dass an der von Giesebrecht nicht gefundenen Stelle Dt. 12, 30 ani nicht Gott, oder den Gesetzgeber, sondern das Volk vertrete. Indes hat auch Sellin noch eine Stelle im Dt. übersehen: 29, 5, und da erscheint anî in der Rede Gottes, und wie oft sonst! δ) Auch nicht etwa darauf lässt sich die Abwechselung zwischen beiden Formen zurückführen, dass „anokhi öfter in Nominal- und ani in Verbalsätzen" gebraucht werde (Sellin 105); denn beide stehen in jeder der beiden Satzarten; vgl. die ausführliche Behandlung der Frage in „Der Sprachbeweis" etc. (TSK. 1893, II).

Ferner ist gegenüber dem ילד genuit des J das חולד des EP das jüngere. Denn jalad (zeugte) steht zwar wirklich, wie bei J, so auch Ps. 2, 7; Spr. 17, 21; 23, 22. 24; aber sonst nur bei Zusammenfassung von beiden Ältern oder ohne Unterscheidung von Vater und Mutter oder bei sexuell indifferenten Subjekten Hos. 9, 16; Jes. 49, 21; Zeph. 2, 2; Sach. 13, 3; Hi. 38, 29; Qh. 3, 2. Schon Jr. hat 30, 6 gefragt אִם יֹלֵד זָכָר num pariat masculus :: kann man von einem männlichen Subjekte die Thätigkeit des jalad, des Gebärens aussagen? Wenn ferner auch das ילד genuit später naturgemäss noch verstanden werden konnte (vgl. Dn. 11, 6) und daher aus Gn. 10 noch reproduziert worden ist in 1 Chr. 1, 10 f. 13. 18. 20, so hat doch das ילד genuit der übrigen Gn.-Stellen in 1 Chr. keine Wiederholung gefunden, und ist חולד entschieden ein Element des späteren Sprachgebrauchs. Denn dieses steht für genuit Ri. 11, 1; 2 Kn. 20, 18; Jes. 39, 7; 55, 10; 59, 14; 66, 9; Jr. 16, 3; 29, 6; Hes. 18, 10. 14; 47, 22;

Hi. 38, 28; Ruth 4, 18—22; Qh. 5, 13; 6, 3; 8, 13; ferner in 1 Chr., und zwar ohne dass es eine Wiederholung des חוליד von Stellen der Gn. [oder des B. Ruth; vgl. § 56, 2, a] wäre, also nach freier Wahl des Chr.: 1, 34; 2, 10—13. 18. 36—41. 44. 46; 4, 2. 8. 11 f. 14; 5, 30—40; 7, 32; 8, 1—37; 9, 38—43; 12, 10 f.; 2 Chr. 11, 21; 13, 21; vgl. 24, 3 „und er zeugte Söhne und Töchter", wie Gn. 5, 4 etc. Die Samar. setzten für ילד genuit zweimal חוליד 10, 8; 22, 23 (an den andern Stellen lesen sie das Pi. jelled, Petermann, Hbr. Formenlehre nach samar. Aussprache 44), auch ein Anzeichen davon, dass das Hi. dem spätern Sprachgebrauch entsprechend war. Vom jahwist. ילד unterscheidet sich das חוליד des EP nicht im Grade der Bestimmtheit, wie Dlm. zu Gn. 5, 3 und Nm. etc. 664 meinte. Denn der Jahwist etc. wollte mit seinem ילד ebenso präzise aussagen, aliquem genuisse, wie der EP etc mit seinem חוליד.

Von den andern in Nr. 1 aufgezählten sprachl. Besonderheiten des EP treten auf: חקים בריח Hes. 16, 60. 62. — בעצם היום הזה nur noch Jos. 5, 11; Hes. 24, 2; 40, 1. — רכוש Esr. 1, 4. 6; 8, 21; 10, 8; 1 Chr. 27, 31; 28, 1; 2 Chr. 20, 25; 21, 14. 16; 32, 29; 35, 4; Dn. 11, 13. 24. 28. — ארץ מגורים Hes. 20, 38 und megurim sonst Ps. 119, 54; Hi. 18, 19; Klag. 2, 22. — „Der 1. Monat" (§ 41, 2) nur noch Jos. 4, 19; Esr. 6, 19; 7, 9; 8, 31; 10, 17; 1 Chr. 12, 15; 27, 2 f.; 2 Chr. 29, 3. 17; 35, 1; Esth. 3, 7. 12; Dn. 10, 4 (die Dauer der Flut: 354+11 Tage Gn. 7, 11; 8, 14 ist nicht ein althbr. Mondjahr, sondern ein späteres Sonnenjahr). — Dass צום נפש „fasten" Lv. 16, 31; 23, 27. 32; Nm. 29, 7; 30, 14 ein erklärender Ausdruck ist und sonst nur Jes. 58, 3. 5. 10; (Ps. 35, 13) vorkomme, hat Credner, Joel 149 f. erörtert. — 11 = אחד עשר Gn. 32, 23; 37, 9; Dt. 1, 2; aber עשתי עשר Nm. 7, 72; 29, 20; Dt. 1, 3; Sach. 1, 7; 1 Chr. 12, 13; 24, 12; 25, 18; 27, 14. — Der Inf. wird ersetzt durch das Substantiv: מַשָּׂא tragen Nm. 4, 24; מקרא berufen und מַסָּע aufbrechen lassen mit Accus. 10, 2; vgl. Hes. 17, 9; 2 Chr. 19, 7; 20, 5; 35, 3. Es war also nicht zutreffend, wenn Riehm 1, 276 in EP keine grammatischen Aramaismen fand.

Im Hinblick auf diese Verhältnisse erscheint es als wenigstens zweifelhaft, ob EP hinsichtlich seiner Schlussgestaltung verschiedenen Zeitaltern der hbr. Literatur zugeteilt werden kann, aber doch befinden sich auch Anhaltspunkte zur Bejahung der Frage.

Speziell Ryssel, De Elohistae sermone 1878, 77 ff. meint, dass die geschichtlichen Partien von Gn. und Ex. sowie ein Teil der Gesetze bis 700 v. Chr. herab, aber Ex. 12 teilweise; 25—31. 35—40; Lv. 8—10. 27; Nm. 1—10, 28; 15—19; 26 ff. aus der Zeit von 700—500 zu datieren seien. Eine Zerteilung von EP nahm auch Renan, Histoire d'Israel, tome III, 1891 an; dagegen z. B. auch Kuenen 1, 1, 276 ff. und auch Riehm 1, 277 ff. erkennen keine verschiedene Abfassung der Teile von EP an. Ich meinerseits muss aber doch bemerken, dass nach einigen Ergebnissen meiner eigenen Untersuchung mein Widerspruch gegen eine solche Trennung nicht ganz bestimmt lauten kann. Nämlich die Gn.-Partien von EP zeigen nicht (auch nicht einmal wirklich 49, 28, denn da ist die 12 doch erst zur Erklärung hinzugefügt) die Nachsetzung des Zahlwortes hinter den gezählten Gegenstand, welche Ex. 29, 1 etc. mehrfach auftritt. Auch

findet sich die in Gn. 5. 11 etc. vorkommende Wiederholung des gezählten Gegenstandes bei den zusammengesetzten Zahlen zuletzt 1 Kn. 6, 1.

Nach sprachlichen Anzeichen kann die Schlussgestaltung entweder des ganzen EP, oder wenigstens seiner jüngeren Teile schwerlich früher, als zwischen 600 und 500 angesetzt werden.

Gegen diesen Satz wird auch Chwolson, CIH. 83 nichts einzuwenden haben. Dagegen kann auch nichts beweisen, was Dlm., Nm. etc. 665 sagt, dass in EP nichts von den Zeichen des sinkenden Hebraismus zu finden sei, wie wir sie von Jr. an finden, kein ל für Acc., keine Verwechselung von עד und אל, את und אות, kein ה relativum, kein Zurücktreten der tempora consecutiva, kein Plur. auf ות, keine Ausdrücke, wie מן etc. Denn auch diejenigen von diesen Erscheinungen, welche wirklich schon seit Jr. auftreten, beweisen nicht, dass ein alttestl. Abschnitt, in welchem sie fehlen, vor Jr. geschrieben sei. Denn zwar steht ל als Zeichen des Acc. Jr. 40, 2 (Ewald, Lehrbuch § 277, e), aber steht es auch bei Zeph., oder Sach.? Ob עד und אל nicht auch schon in EP einander ihren Platz streitig machen, ist angesichts von Lv. 21, 11; Nm. 18, 2. 4 (Budie, Die hbr. Präp. בְּ S. 12 f.) doch fraglich. Ferner dass anstatt itt gesprochen wird oth, ist wieder nur in wenigen Schriften (Jos., Kn., Jr., 2 Jes., Hes.) bemerkbar, weder bei allen Zeitgenossen des Jr. noch auch nachexilischen Autoren. Ebensowenig ist das Übrige, was Dlm. anführt, gegen die Richtigkeit der obigen Zeitbestimmung beweisend.

b) Sachliches. α) Religionsgeschichtliches. Das Zurücktreten des Anthropomorphischen und Anthropopathischen, dieser Anfang der Transzendentalisierung der Gottesvorstellung, ist ein Symptom der späteren religiösen Entwicklung Israels und ist auch schon bei EP nicht zu verkennen.

Denn „die Nase entbrennt“ hat EP nicht in Bezug auf Gott, sondern das auch schon im Dt. auftretende קצף und חרה אף (Dt. 1, 34; 9, 7 f. 19. 22; 29, 27) Lv. 10, 6. (16); Nm. 1, 53; 16, 22; 17, 11; 18, 5; (31, 14); vgl. Jos. 9, 22; 22, 18. 20; 2 Kn. 3, 27; Jr. 10, 10; 21, 8; 32, 37; 50, 13; Jes. 34, 2; 47, 6; 54, 8 f. 31; 57, 16 f.; 60, 10; 64, 4. 8; Sach. 1, 2. 15; 7, 12. 15; 8, 14: Ps. 38, 2; 102, 11; 106, 32; Klag. 5, 22; Qh. 5, 5. 16; Esth. 1, 18; 1 Chr. 27, 24; 2 Chr. 19, 2. 10. Anderes siehe bei Dalman, Stud. zur bibl. Theol. 1889, 70 f. — Nach mehreren Anzeichen erwachte erst unter dem Druck des Strafbewusstseins und nach der exilischen Zerknickung des nationalen Lebens das Streben nach äusserlicher Korrektheit und solche Reflexion, wie sie sich in der Bearbeitung der Chronologie und in der Zahlensystematik kundgab: gerade 70 Nachkommen Jakobs wandern nach Ägypten Gn. 46, 27 (EP), vgl. dass der Gedanke, die Menschheit habe sich in 70 Völker zerlegt, dem Schlussverf. der Völkertafel vorgeschwebt zu haben scheint (Nöldeke, Untersuchungen 1869, 14 gegen Dlm. z. St.), denn es sind in der That bei einfacher Zählung der doppelt genannten Chawila und Scheba (V. 7. 28 f.) 70 Namen, wie der Chronist 70 Noachiden (1 Chr. 1, 5—23) und dann 70 Abrahamiden anfzählen wollte (V. 29—42); vgl. die 70 Jünger Lk. 10, 1 f. und den Satz der hom. Clem. 2, 42: Gott hat alle

Nationen der Erde in [70 oder] 72 Teile zerlegt. — Beachte auch, dass der Bund Gottes mit Abraham hervorgehoben, und dass das Wort Berith zur Bezeichnung der Sinaigesetzgebung nicht in EP gebraucht ist. Über die Beziehung dieses Umstandes zu Neh. 9, 6 ff. und über das Zusammenstimmen dieser Erscheinung mit Gal. 3, 16 f.; Rm. 4, 11; 5, 20 vgl. Valeton, ZATW. 1892, 1 ff. 20 f.

β) Kultusgeschichtliches. Gemäss der deuteron. Gleichberechtigung aller Leviangehörigen zum Priesterdienste ist von „levitischen Priestern" auch Jos. 3, 3; 8, 33 die Rede, und von eben derselben Rechtsanschauung ging auch die Massregel Jerobeams I. aus, im Gegensatz zu den levitischen Priestern solche aus der Gesamtheit des Volkes zu wählen 1 Kn. 12, 31. Von levitischen Priestern spricht auch Jr. 33, 18. 21 f. Ebenso kannte Hes. noch das deuteron. Priesterrecht aller Leviangehörigen, aber er hat das, was schon der jahweeifrige Josia 2 Kn. 23, 8 f. ausgeführt hat, bestätigt: diejenigen Leviangehörigen, welche auf den Höhenaltären den Götzenverehrern gedient haben, sollen ihre Sündenschuld büssen 44, 10. 12 f., indem sie nicht zur Ausübung dessen, wozu sie von früher her berechtigt gewesen wären, nämlich des Priesterdienstes, bei der Wiederaufrichtung des Tempels gelangen sollen. — Gegenüber der von mir in Offenb. 2, 325 ff. (über einen Satz auch Hauptprobl. 69) gegebenen Darlegung, scheinen mir nach immer wiederholter Erwägung die seitdem erschienenen Behandlungen der Stelle (bes. Kittel, Gesch. 1, 109 f.; v. Baudissin, Alttestl. Priest. 105 ff.) nicht Stand halten zu können. Noch immer ist es mir unvorstellbar, wie — das Dt. die Koordination aller Leviangehörigen und wie — Hes. so ausführlich den Priesterdienst von Leviangehörigen hätte verbieten können, wenn das ausschliessliche Priesterrecht der Aaroniden schon ein öffentliches, anerkanntes Gesetz gewesen wäre. Jene Leviangehörigen, von denen Hes. gesprochen hat, können ja, wenn überhaupt zu einem Teil, so doch auf keinen Fall in ihrer Gesamtheit Ithamariden (also auch Aaroniden, wie die Ṣadoqiden) gewesen sein; denn wären alle jene Leviangehörigen Ithamariden (auch Aaroniden) gewesen, so hätten sie durchaus nicht Leviangehörige genannt werden können gegenüber den Ṣadoqiden. — Vorstellbar ist nur, dass die Aaroniden durch die ständige Ausübung des allgemein levitischen Priesterrechts am Hauptheiligtum allmählich einen Gewohnheitsvorzug, einen im konkreten Leben sich zeigenden Vorrang erlangt haben (dies ist auch von D nicht in Abrede gestellt), und dass dieser durch die Beteiligung

der [meisten] ausserjerusalemischen Leviangehörigen am Bilderdienst und Götzendienst der Höhen erst zu einem menschlichen (2 Kn. 23, 8 f.) und dann zu einem göttlich anerkannten (Hes. 44, 9 ff.) geworden ist.

Den Vorrang, am Orte des Hauptheiligtums zu wohnen und dort das Priesteramt zu verwalten, hatten die Ṣadoqiden nicht blos seit Salomo (1 Kn. 1, 38), sondern seit Mose. Ferner fielen mit ihnen in Bezug auf die beiden erwähnten Punkte die Ithamariden bis auf Salomo (1 Kn. 2, 26 f.) zusammen. Also wo es sich um die seit Mose bestehende Ausübung der priesterlichen Bedienung des Hauptheiligtums handelte, da konnten alle Aaroniden den übrigen Leviangehörigen vorangestellt werden, und in Bezug darauf sind sie auch im Dt. vorangestellt worden. Aber als sich die freilich seit Mose beginnende mündliche Tradition der Zentralpriesterschaft schliesslich in EP fixierte, da hat sich die durch Hes. — ohne Erwähnung einer Mosegesetzgebung — ausgesprochene prophetische Sanktion des früher nur in thatsächlichen Verhältnissen bestehenden Vorzugs der längst am Zentralheiligtum waltenden Priester in die Zeit des Propheten Mose zurückgetragen. In der langdauernden Überlieferung konnten sich auch die Bilder von den Dienstverschiedenheiten, welche am Zentralheiligtum naturgemäss sich ausgestaltet hatten und im Zeitenlauf nicht ohne Veränderung geblieben sein werden, sowie von dem Neid, der gegen den in der Rechtsausübung liegenden faktischen Vorzug der Aaroniden sich von jeher geltend gemacht haben mag, nach den Verhältnissen und Vorkommnissen färben, wie sie im Laufe der Jahrhunderte und hauptsächlich beim Übergang des blos faktischen Vorzugs der (Aaroniden-) Ṣadoqiden in den gesetzlichen eingetreten waren. — So liesse sich die Entstehung des — unwidersprechlich von den andern Quellen in mehreren Zügen differierenden — Bildes der zu Moses Zeit begründeten Rechtsverhältnisse der Leviangehörigen erklären, welches in EP gegeben ist.

Ausserhalb des EP kommt Lewijjîm als Amtsname zum ersten Mal vor in לכהנים ללוים Jes. 66, 21, mag a) der Sinn sein „auch von ihnen [den Nationen, oder den heimgeführten Exulanten] werde ich welche nehmen zu Priestern, zu Leviten", was allein überdies dem Subjekte „ich" zu entsprechen scheint, oder möchte b) der Sinn sein „auch von ihnen werde ich nehmen [Geschenke] für die Priester, für die Leviten". Denn a) in jenem Falle könnten α) die von Jahwe aus den Nationen (Proselyten) zu seinem Altardienst zugelassenen Personen schon sachlich keine „levitischen Priester" sein, und es müsste also entweder geheissen haben וְלַלְוִיִּם לְכֹהֲנִים, welches „und" auch die ältesten Handschrr. sowie Targ., LXX, Vulg. besitzen, und gemeint gewesen sein „zu Priestern und zu Leviten", und dieses „und" müsste durch Spätere beseitigt worden sein, damit „Priester" als durch „Leviten" genauer modifiziert erschiene, oder es müsste geradezu das ללוים die Glosse eines Späteren sein, dem die Bestimmung mancher Proselyten zu Priestern allzu auffallend gewesen wäre, und der deshalb ermässigend hinzugesetzt hätte: zu Leviten. β) Wären aber heimgekommene Israeliten gemeint, so wäre die

Zusage, dass Gott auch aus ihnen manche, weil zum Stamme Levi gehörig, zu „levitischen Priestern" annehmen werde, unsäglich matt, und auch in diesem Falle müsste „zu Leviten" ein späteres Interpretament sein. b) Bei der andern, aus dem schon angegebenen Grunde ganz unwahrscheinlichen Fassung „für die levitischen Priester" müsste nach der Grammatik und nach Dt. 18, 1; Jr. 33, 18 gesagt sein לַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם.

Auf jeden Fall heissen ausserhalb von EP die Priester zuerst „die Söhne Aarons" Neh. 10, 39 etc. — Jedoch schon das hier Vorgeführte dürfte genügen, um der Schlussgestaltung der aaronitischen Traditionen ihren wahrscheinlichsten Zeitpunkt anzuweisen: die Zeit, wo die jerusalemische Priesterschaft zu Babylonien Musse hatte, die alten Erinnerungen zu fixieren, und dies um so mehr gethan haben kann, als sie fürchten musste, dass beim Aufhören der Praxis des Kultus auch dessen Theorie verloren gehen könne.

Auf die übrigen Teile der Kultusgeschichte soll aus diesem Grunde jetzt nicht wieder eingegangen werden, und erst, wenn meine bisher gegebenen (übrigens auch von Driver, Introd. 134 als „zwingend" [forcible] anerkannten) Darlegungen angefochten werden sollten, werde ich das ganze von mir gesammelte Material vorlegen.

γ) Aus dem Gebiete der lex forensis. Der Umstand, dass in EP (Gn. 17, 6; 35, 11; 36, 31) Könige Israels nicht nur erwähnt, sondern als Gipfelpunkt der Segnung Abrahams und Israels hingestellt sind, kann nicht zur Bestimmung der Entstehungszeit dieser Teile von EP dienen, denn die jerusalemische Priesterschaft ist oft durch die Könige begünstigt worden. Jedenfalls ist, wenn auch diese Partien nicht zu einer relativ früher fixierten Grundlage von EP gehören sollten (oben 4, a), das erwähnte Merkmal dieser Gesamtdarstellung kein solches, durch welches sie als nichtexilisch erwiesen werden könnte. Denn es ist kein Anlass zu dem Gedanken vorhanden, dass die Liebe zum davidischen Königshause im Exile erloschen wäre.

c) Von möglichen Einwänden gegen die exilische Datierung des EP seien diesmal — zur Ergänzung meiner früheren Darlegungen — folgende beleuchtet!

α) EP und das vorexilische AT. Namentlich Marti, JPT. 1880, 127 ff. 308 ff. wollte „Spuren der Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten" nachweisen. Aber nicht einmal das, was Dlm., Nm. etc. 667 als solche Spuren ansieht, kann für beweiskräftig gelten. Denn wenn תְּהוֹם רַבָּה, die grosse Urflut Gn. (1, 2); 7, 11 auch Am. 7, 4 erwähnt wird, oder wenn Ausdrücke aus dem Heiligkeitsgesetz, wie „entweihen meinen heil. Namen" Lv. 20, 3; 22, 2. 32 auch Am. 2, 7, oder זִמָּה (sozusagen: raffinierte Schandthat) Lv. 18, 17; 20, 14 auch Hos. 6, 9 vorkommt, oder wenn von מִקְרָא קֹדֶשׁ (Festversammlung) Ex. 12, 16; Lv. 23, 2 ff.

etc. (17 mal) mit Weglassung von qodesch (Heiligkeit) das miqra auch Jes. 1, 13. 4, 5 auftritt: darf daraus geschlossen werden, dass Teile der Niederschrift des von der aaronitischen Priesterschaft gepflegten Erinnerungsschatzes und ausgestalteten Kultusgesetzes bereits dem Amos, Hosea, Jesaja vorgelegen hätten? Aus den gegebenen Beispielen lässt sich nur 1) dies erschliessen, dass die in den Urgeschichten Gn. 1. 5 etc. auch von EP im Geiste der monotheistischen etc. Religion dargestellten Materialien altererbte gewesen sind, vgl. die Idee des in sechs Stufen vollbrachten Schöpfungswerkes als Motiv der Sabbathsheiligung, wie Gn. 2, 3, so auch in dem Dekalog Ex. 20, welchem gegenüber der von Dt. 5 nicht blos einer, nach andern Anzeichen jüngeren Pentateuchschicht angehört, sondern auch nach vielen ihm eigenen Momenten als die einer vorgerückteren Gottesreichsstufe entsprechende Gestaltung erscheint. Der jetzige Wortlaut von Gn. 1, 1—2, 3, oder der Flutgeschichte des EP braucht aber dem Amos noch nicht vorgelegen zu haben, und — um nur noch eins anzuführen — auch Gn. 1, 26—30 klingt nicht so genau mit Ps. 8, 6—9 zusammen, dass darnach jene schriftliche Fixierung der Gedanken von der menschlichen Gottesbildlichkeit und Weltherrscherstellung bereits dem Dichter vorgelegen haben müsste, und bei Ps. 104 ist die Entstehungszeit noch weniger bekannt, als bei Ps. 8. Nur für die altisraelitische Existenz der aus dem Völkerzusammenhange Israels stammenden Elemente, welche auch in der Urgeschichte des EP vorkommen, spricht die aus Amos angeführte Ausdrucksweise, und dagegen, dass diese Elemente erst seit der chaldäischen Periode der israelitischen Geschichte von Israel angenommen worden wären (vgl. wieder v. Bunsen, Die Überlieferung 1, [1889], 87), spricht allerdings auch die Überlegenheit, welcher sich die Frommen Israels insbes. in der späteren Zeit bewusst zeigen: Jes. 45, 7; Sach. 8, 23 etc. — 2) Abgesehen davon, dass gerade das Heiligkeitsgesetz am wahrscheinlichsten eine Sonderexistenz schon vor der Schlussgestaltung des EP besessen hat (oben Nr. 3), so sind die religiöse Motivierung der sittlichen Pflicht und der sittliche Ernst durch die aus Lv. 20 etc. und 18 etc. angeführten Beispiele nicht in so aussergewöhnlichen Ausdrücken dargestellt, dass diese nur aus dem schriftlich vorliegenden Heiligkeitsgesetz den Propheten Amos und Hosea hätten bekannt sein können. — 3) Das blosse miqra des Jes. ist nicht identisch mit dem genaueren Ausdruck von Ex. 12; Lv. 23 etc., und überdies konnte Kenntnis der auf den Gottesdienst bezüglichen Bezeichnungen dem Jesaja zufliessen, auch ohne dass die Traditionen des Priesterkreises schon schriftlich vorlagen.

β) EP und Hesekiel. Es giebt auch sprachliche Differenzen zwischen beiden. Z. B. die Pluralendung în findet sich nicht in EP, aber Hes. 4, 9; 26, 8. Indes findet sich dieselbe etwa in Hag., Sach., Mal. (Böttcher 1, 142)? Ist also das Aramäische und überhaupt sprachlich Abweichende, welches dem Hes. eigentümlich ist (Smend, Hes. XXVIII f.), nicht auf die persönliche Anpassung an den in seiner Umgebung herrschenden Dialekt und auf individuelle Auswahl aus dem zu seiner Zeit vorhandenen Sprachschatze zurückzuführen?

γ) EP und die Sittengeschichte. Nimmt man, wozu allerdings

schon von vornherein kein volles Recht vorhanden ist, an, dass die sittlichen Vorschriften des EP erst aus der Zeit seiner Schlussgestaltung stammen, und findet man dann die Warnungen vor unnatürlicher Unzucht Lv. 18. 20 etc. vollkommen unbegreiflich: so befindet man sich im Irrtum. Denn wie als Gegensatz zu ägyptischer (z. B. Grätz, Gesch. 1, 16) und kanaanitischer Lasterhaftigkeit, waren diese Warnungen auch als Gegensatz gegen später in Israel eindringendes heidnisches Unwesen am Platze. Denn erst unter Manasse war der Gipfel der Ethnisierung Israels erstiegen worden 2 Kn. 21, 9; 23, 7, und es ist Thatsache, dass die Ausdrucksweise bei Hes. z. B. 16, 7 f. äusserst realistisch ist und den Abfall Israels von Jahwe geradezu als eigentliche Unkeuschheit bezeichnet z. B. V. 25; 23, 48, und dass er Übertretung der Verbote von Lv. 18. 20 beklagt (Hes. 22, 10 f. etc.); vgl. noch anderes bei Diestel, JPT. 1879, 310. Man braucht also nicht einmal daran zu erinnern, dass die Aufzählung aller möglichen Fälle sich auch aus juristischer Theorienbildung erklären könne, wovon allerdings Proben in der mittelalterlichen Kirchengesetzgebung vorliegen, vgl. Sommer, Das Aposteldekret 1889, 85 ff. (Königsberger Stud.). — Über Obszönität bei den Babyloniern vgl. man z. B. Jeremias, Die Höllenfahrt der Ištar 1887, 34; über Verwandtenheiraten bei den Persern ZDMG. 1889, 308 ff.; insbes. 618[1]).

δ) EP und der Gesetzeseifer seiner Aufzeichner. Ist derselbe mit dem blos indirekt mosaischen Ursprung des EP absolut unverträglich? Es ist zunächst zu bedenken, dass mosaische Wurzeln sowohl für den geschichtlichen als auch den gesetzlichen Inhalt des EP vorhanden gewesen sind. Andere Elemente dieses Inhalts lagen in der Konsequenz mosaischer Einrichtungen, wie z. B. wenn das anfängliche Hauptheiligtum schliesslich zum einzigen wurde, oder waren durch die Verständigung der Menschen und die göttliche Strafe hinzugekommen, wie das ausschliessliche Priesterrecht der am Zentralheiligtum von jeher waltenden Aaroniden. Ferner mussten die Traditionsträger fürchten, dass sie die Forderung, nichts hinzuzufügen und nichts wegzunehmen, verletzten, wenn sie die alten Normen gemäss der Weiterführung Israels wandelten und auf neue Fälle anwandten? Wie sie es nicht zu fürchten brauchten, so lange sie nicht wirklich neue, mit den alten unverträgliche Prinzipien hin-

---

[1]) Peters, The date of Leviticus (Journal of the Exeg. society 1889, 128 ff.): Hühner, speziell der Hahn ist unter den Opfertieren nicht erwähnt; nach den Forschungen von Heber ist der Hahn aus Zentralasien erst beim Vorrücken der Perser gekommen; die Juden haben ihn in Babylonien kennen gelernt, und er tritt später in der That als Opfertier auf. — Aber müssten denn die Aufzeichner von EP das eben erst in Babylonien kennen gelernte Tier unter die seit Moses Zeit gebräuchlichen Opfertiere aufgenommen haben? Jener Einwand ist also ebenso unbegründet, wie Böttchers Meinung (Exeg.-krit. Ährenlese 3, 43), dass die Henne unter den unreinen Tieren als dû-kiphath Lv. 11, 19; Dt. 14, 18 aufgezählt sei.

zufügten, oder eines derselben um seine Geltung brachten, so haben sie es auch thatsächlich nicht gefürchtet. Man denke nur immer zuerst an den doppelten Dekalog, oder an das Königsgesetz Dt. 17, 14—20 (1 Sm. 8, 6 etc.), aber man beachte auch die Freiheit, mit welcher frühere Aussprüche reproduziert worden sind: Dt. 7, 1—3; 11, 8; 23, 7 etc. in Esr. 9, 10—12; ferner Neh. 1, 8 f.; 8, 14 f. Sodann steht im Pent. nichts von der Holzlieferung für den Altar Neh. 10, 35, und doch steht bei ihrer Anordnung „wie geschrieben ist in der Tora". Es ist eine Konsequenz aus Lv. 6, 5 f. Wie nun solche Erweiterungen von alten Vorschriften in der Zeit des stärksten Eifers für das Gesetz gemacht wurden, können sie auch früher gemacht worden sein, und wenn sie nach Schluss des Pent. nicht mehr in denselben aufgenommen werden konnten, so kann dieses doch in der vorhergehenden Zeit geschehen sein. Handelt es sich also, weil die Thatsächlichkeit solchen Gesetzesausbaues vorliegt, nur noch um das Verständnis der psychologischen und der religiös-sittlichen Möglichkeit desselben, so kann auch dieses, wie man sieht, aus den geschichtlichen Vorgängen gewonnen werden.

In der Zeit, wo man sich endgiltig aufs Gesetz und dessen Satz „nichts hinzufügen etc." verpflichtet hatte, ist zum Bestand der theokratischen Institutionen das Purimfest eben doch „hinzugefügt" worden Esth. 9, 20 ff. Eine Erzählung, wie die von Davids Ehebruch ist thatsächlich „weggenommen" worden in der Chronik, und solche Abschnitte wurden in der Synagoge nicht übersetzt, oder gar nicht gelesen (Sopherim 9, 9—11). In den Kreisen, wo man am meisten für das mosaische Gesetz eiferte, sind aus wenigen Folios doch Folianten gemacht worden: z. B. Modifikation des Sabbathgebotes 1 Mk. 2, 41 und Hinzufügung des Tempelweihfestes 4, 59; das Gebot des Händewaschens vor dem Essen etc. Matth. 15, 2 ff.; 23, 2 ff.; Lk. 18, 12. Partien im Talmud heissen Hilekhoth Moscheh mi-Sinaj (vgl. z. B. Weber, Altsynagogale Theologie, S. 5), also haben die Juden auf Mose zurückgeführt, was nicht auf diesen zurückgeht. Über die Worte der Tora wurden gesetzt die Worte der Schriftgelehrten, vgl. bes. die lehrreiche Stelle jerus. Sanh. 11, 6. Ein Detaillieren und Vermehren früherer einfacher Bestimmungen und schliessliche Zusammenfassung beobachtet man auch sonst in der jüdischen Literatur, vgl. Müller, Vorrede zu Sopherim 27.

ε) EP und die Zeit von 536—458. Haggai beruft sich 2, 6 auf Ex. 19, 5, und 1, 6 klingt an Dt. 28, 3 an. Auch wenn er 2, 11—13 Tora bei den Priestern über Fragen holen soll, deren Beantwortung aus Lv. 6, 20 abgeleitet werden konnte und in Nm. 19, 22 gegeben war, so ist zu bedenken, dass die eine Antwort, wie gesagt, von Gesetzeskundigen abzuleiten war, dass ferner auch schon der Prophet sowohl die aus Lv. 6, 20 abzuleitende Antwort als auch die andere in Nm. 19, 22 gegebene selbst vorgetragen hat, und die Priester nur zuzustimmen brauchten, und dass die Befragung

der Priester nur den Zweck hatte, dass diese als zünftige Richter auch durch den eigenen Mund sich selbst und ihrem Volke das Urteil sprechen sollten. Demnach ergiebt sich aus Hag. 2, 11 ff. nichts dagegen, dass EP schon damals im priesterlichen sowie dem leitenden Kreise Jerusalems bekannt war und diejenige Geltung genossen hat, welche Gesetzbücher überhaupt für den auch damals nur sehr relativen Gehorsam Israels besessen haben: von der Lohe der ersten dankbaren Begeisterung des Jahres 536 flackerten bald nur spärliche Funken. — Ferner Sach. spricht allerdings von der Widerspenstigkeit des früheren Israel gegen die frühern Propheten überhaupt 1, 4; 7, 7 und nicht speziell gegen Mose, auch hofft er Gehorsam gegen die Stimme Jahwes 6, 15, und weder die hohepriesterliche Kleidung 3, 5 noch der Leuchter 4, 2 weist sicher auf EP zurück; aber er sprach doch auch von der Tora, welche Jahwe etc. durch die früheren Proph. gesandt hatte 7, 12. Endlich eine voresrensische Urkunde des Buches Esra (Kap. 2) und Memoiren von diesem (7, 27—9, 15) erzählen, dass schon beim ersten Zuge der Heimkehrenden die aaronitische Abkunft derer, welche das Priesteramt begehrten, festgestellt wurde 2, 36—39. 62, und sind von ihnen Leviten unterschieden 2, 40 ff.; vgl. 6, 16. 18; 8, 15 ff. Diesem Zeugnis kann nicht die Giltigkeit abgesprochen werden, indem man (Wildeboer, Entstehung des alttestl. Kanon 1891, § 3, 7) sagt, diese Denkschriften seien erst viel später verarbeitet worden; denn die hier verwerteten Stücke des B. Esra haben doch eben ihren Charakter behalten, worauf ja die Möglichkeit, sie von andern Teilen dieses Buches zu unterscheiden, sich gründet. — Unter dem Regime der Priestergesetzgebung des Dt. liesse sich das Widerstreben gerade der Leviangehörigen gegen die Rückkehr nicht erklären (OB. 2, 332). — Anderseits lässt sich der Satz, dass von 536—458 nur das Dt. in Auktorität gestanden habe, nicht positiv dadurch (Wildeb. § 3, 8) beweisen, dass die Ausstossung der fremden Frauen Esr. 10 allein auf Grund des Dt. (23, 3 ff.) geschehen sei. Denn als Grundlage für die Auflösung der Mischehen konnte das Dt. auch dann dienen, wenn neben dem Dt. schon EP in der Gemeinde vorhanden war. Wildeboer sagt weiter (§ 3, 7): „Esra war über den Zustand unzufrieden (Kap. 9 f.)"; er meint, indem Esra den unter der Herrschaft des Dt. bestehenden Zustand mit dem eigenen Gesetzesideal verglichen habe. Nun bezog sich aber Esras Unzufriedenheit (Kap. 9 f.) blos auf die Mischehen. Folglich würde sich ergeben, dass die von Esra zur Beurteilung angewandte Gesetzesnorm im Dt. gelegen habe. Indes wenn der Beweis gelten sollte, dass blos die Partie des Pent., welche in einem Zeitpunkt eine Anwendung fand, in demselben auch nur vorhanden gewesen sei: so könnte man auch beweisen, dass blos das Bundesbuch und das Dt. zur Makkabäerzeit existiert habe, weil gemäss Ex. 20, 25; Dt. 27, 5 f. der Altar erbaut wurde 1 Mk. 4, 47. — Auf das Testimonium e silentio — nebenbei bemerkt — haben wir uns deshalb bei unserer obigen Beweisführung nicht berufen, sondern nur aufs positive Zeugnis thatsächlicher, weil unwegdeutbarer Verschiedenheiten. — Treffliche Bemerkungen darüber, dass nicht nach der Norm des Dt. die nachexilische Gemeinde ihre Wiederherstellung begonnen haben kann, um sich dann durch Esra ein so

schwer abweichendes Gesetz oktroyieren zu lassen, bei Westphal, Les sources etc. 1892, bes. 392 f.

ζ) EP und Esra. Dass die esoterisch-priesterlichen Traditionen ihre in EP vorliegende Formulierung erst durch Esra bekommen hätten, lässt sich auch durch den Sprachbeweis widerlegen. Denn Waw consecutivum mit dem vermehrten Impf. steht in EP nur Nm. 8, 19 (im Pent. sonst noch Gn. 32, 6; 41, 11; 43, 21), aber in den Memoiren Esras (Esr. 7, 27—9, 15) 7, 28; 8, 15. 16. 17 [2]. 23 [2]. 24. 25. 26. 28. 31; 9, 3 [2]. 5. 6; nur nicht bei einem ל״ה 8, 15 oder einem ל״א 21 und in der 1. plur. 8, 32; vgl. auch aus den Denkschriften Neh.s 1, 4; 2, 1. 6. 9. 13; 5, 7 [2]. 8. 13; 6, 3. 8. 11. 12, obgleich hier mehr Ausnahmen vorkommen, als bei Esra, was aber immerhin noch nicht mit dem in EP vorliegenden Bestand vergleichbar ist. Ferner Königreich = ממלכה Gn. 10, 10; 20, 9; Nm. 32, 33; Dt. 3, 4 [7]; מַלְכֻתוֹ im Bileamsspruch Nm. 24, 7, noch 1 Sm. 20, 31; 2 Kn. 2, 12; aber sonst erst von Jr. an; indes bei Esra מלכות 8, 1 (1, 1; 4, 5. 6 [2]; 7, 1), also ist auch nicht willkürlich durch die Punktatoren statuiert עַבְדֻתֵנוּ 9, 8 f.; ferner עַד לְ 9, 4. 6 (in Chr. und Esth. 9 mal); למעלה mit dem Acc. 9, 6; ל nicht blos zur Umschreibung des 2. Genetiv 8, 29, sondern auch des einfachen Genetiv 8, 3; auch Zeichen des Acc., wenn nicht V. 16, so doch V. 24; neben 30 mal כּוּם steht im AT 11 mal כְּהַיּוֹם Gn. 39, 11; Dt. 6, 24; 1 Sm. 9, 13; Jr. 14, 22; Hes. 40, 25; Esra 9, 7. 15; Neh. 5, 11; 9, 10; Qh. 8, 1 f.; Artikel als Relativ 8, 25 (10, 14. 17); lexikalisch: הִתְיַחֵשׂ 8, 1. 3 (2, 62; Neh. u. Chr.). — Beachte noch: für „der 1. Monat“ des EP kommt „der aus Babel mitgebrachte“ (jer. Rosch ha-schana 1, 4) Name Nisan in Neh. 2, 1; Esth. 3, 7 vor; ferner Vorhof = חצר in EP, noch oft in der Chr., aber hier doch 2 mal schon עזרה 2 Chr. 4, 9; 6, 13, wie dann im Talmud, z. B. jer. Taanith 4, 2. — Auf wenigstens vor Esra liegende Existenz weisen auch solche Elemente des Pent. hin, die nach Art und Zusammenhang zu EP gehören, aber doch mit dem entweder sicher oder höchst wahrscheinlich zu Esra-Neh.s Zeit bestehenden Zustand nicht übereinstimmen: der Hohepriester befragt nicht mehr „Licht und Recht“ in Esr. 2, 63; er wird, wie in EP, aber auch schon כֹּהֵן הָרֹאשׁ genannt 7, 5; die Bestimmung des Anfangspunktes des Levitendienstalters, die wegen ihrer Verschiedenheit (30 jährig: Nm. 4, 3 ff.; 25 jährig 8, 23—26) wohl nur als Reflex einer Modifikation des Ursprünglichen sich darstellt — vgl. über den rechtsgeschichtlichen Charakter der israel. Gesetzbücher § 47, 3, d —, kommt nicht überein mit der aus Davids Zeit datierten und aus Esras Tagen gemeldeten Bestimmung (20 jährig: Esr. 3, 8; 1 Chr. 23, 3. 24 ff.; 2 Chr. 31, 17). Und so enthält EP noch mehr Elemente (man denke nur an die Bestimmung des Jobeljahrs Lv. 25), deren Niederschrift in einer Zeit der Ideale — sei es der Gottesforderung, sei es der Menschenhoffnung —, jedenfalls am wenigsten in der rauhen und engen Wirklichkeit der nachexilischen Gemeindeverhältnisse zu suchen ist, deren Realität (trotz Seder olam, c. 30, betreffs des Jobeljahrs) nicht mit ihnen übereinstimmte. — Seinecke, Gesch. 2, 40 ff. setzt EP ins zweite Jahrh. v. Chr., z. B. auch weil er inkorrekt schreibe: יוֹם הש׳ Gn. 1, 21; 2, 3, wie Dt. 5, 14 (S. 41. 44); aber er hat nicht beachtet, dass ebendieselbe Erscheinung in Stücken vorkommt, die er selbst nicht zu EP rechnet (Gn. 21, 29; 41, 26;

Nm. 11, 25), ferner dass viele Fälle des determinierten Attributs hinter indeterm. Subst. im Pent. bei „Tag" stehen (Gn. 1, 31; 2, 3; Ex. 12, 15. 18; 20, 10; Lv. 19, 16; 22, 27; Dt. 5, 14). Mit der Häufigkeit des Zählens dieses Objektes — die nach meinen Beobachtungen thatsächlich einflussreich ist — kann es zusammenhängen, dass der angegebene Gebrauch bei diesem früher vorkam, als bei andern Grössen. Auch seine übrigen Beweise sind ohne Gewicht. — Aus alle dem sieht man, wie gänzlich willkürlich die Aufstellung von M. Vernes (Essais bibl. 1891, IX) ist, dass der Pent. zwischen 400 („ou 450") und 200 v. Chr. entstanden sei. Sie wird schon durch die Thatsachen der Sprachgeschichte, wenn man von der sicher um 300 v. Chr. geschriebenen, weil nur bis dahin die Hohepriester erwähnenden Chron. aus rückwärts schreitet, zu Boden geworfen.

§ 49. Die Zusammenleitung der Hauptströme der die vormosaische und die mos. Zeit betreffenden Aufzeichnungen Israels. — 1. Dass die verschiedenen Darstellungen ältester Erinnerungen und Gesetzeskodizes Israels durch eine redigierende Hand zum vorliegenden Pent. zusammengefasst worden sind, lässt sich deutlich erkennen, aber ebenso, dass diese zusammenleitende Hand nicht die des Schlussverfassers von EP gewesen ist.

Denn zwar Gn. 2, 4ª „dies sind die Erlebnisse Himmels und der Erde bei ihrem Geschaffenwerden" könnte auch EP hineingesetzt haben; — von J ist ja dieser Satz nicht, weil er sonst nicht diese Formel gebraucht, gleich in 4ᵇ „Erde und Himmel" sagt und statt „schaffen" vielmehr „machen" und „bilden" gebraucht. Von EP könnte ferner auch das Elohim hinter Jahwe 2, 4ᵇ—3, 23 gesetzt worden sein, gleichviel ob nach der Absicht des Hinzufügenden beide Namen gelesen werden sollten, wie ja sonst erklärende Appositionen im AT auftreten (vielleicht Ephrātha Mi. 5, 1) und gerade bei der Benennung Gottes bewundernde Wortfülle vorkommt, oder ob beim zusammenhängenden Vorlesen der Perikope 1, 1—6, 8 auch hinter 2, 3 mit dem Gebrauche von elohim fortgefahren werden sollte, welche Deutung Klostermann, NKZ. 1890, 714 für einzig zulässig erklärt, wie nach ihm auch Ri. 8, 35 nicht ירבעל גדעון beide hinter einander gelesen werden sollen. Überdies dass das יהוה אלהים Gn. 2, 4ᵇ ff. erst bei der Verbindung von JE und EP entstand, ist wahrscheinlicher, als die Meinung (Budde, Urgeschichte 234), dass schon Schichten des jahwistischen Werkes in der Paradiesesgeschichte teils יהוה und teils אלהים gebraucht hätten (4, 26 macht dies nicht nötig, oben § 46, 3), und dass ein Zusammensetzer dieser Schichten mechanisch die in beiden Quellen gefundenen Gottesnamen neben einander gestellt hätte. Dass dies auch nicht durch das κύριος (ὁ) θεός der LXX Hes. 40 ff. gestützt wird, wie Cornill, Ezech. 174 f. meinte, habe ich ZKWL. 1887, 288 f. nachgewiesen. — Aber EP kann schon nicht als derjenige vorausgesetzt werden, welcher den Anfang der jahwistischen Sethitentafel Gn. 4, 25 f. (mit dem Gebrauch des Ausdruckes Jahwe bei der Bemerkung über den Kultusanfang) neben seiner eigenen Sethitentafel Gn. 5, 1 ff. eingeschaltet hätte. Auch die Vereinigung von J und EP, die in 7, 8 f. vorliegt (Schrader, Studien 138),

kann nicht von EP selbst hergeleitet werden. Ferner die Wassermassen der Sintflut kamen nach J vom 40 tägigen Gèschem (dem „schweren Winterregen", ZDPV. 1891, 100) 7, 4, nach EP aus den „Quellorten der Urflut und den Fenstern des Himmels" 7, 11; aber in 8, 2 ist zu letzterer Angabe auch die erstere hinzugefügt. Hätte EP selbst dies an der letztgenannten Stelle gethan, würde er es auch 7, 11 gethan, müsste er auch 7, 4 seine eigene Angabe über die Herkunft des Flutwassers hinzugesetzt haben, und nur, wenn er es an allen drei Stellen gethan hätte, könnte ihm die Hinzufügung auch 8, 2 zugeschrieben werden. — Schon durch diese Beispiele wird der Versuch einer Erneuerung der Ergänzungshypothese (§ 35, 2, d) als unhaltbar erwiesen, den Klostermann gemacht hat, indem er sagte (NKZ. 1891, 692 f.): „Ich selber meine, dass die Schrift von Q [= EP] von vorn herein um die zu Grunde gelegten altheiligen Stücke wie ein Rahmen herumgeschrieben sei." Abgesehen aber davon, dass schon mit den angeführten Thatsachen diese Meinung unvereinbar ist, wird bei der Urkundenhypothese (§ 35, 2, e), wonach ein Redaktor aus Pietät möglichst viel Elemente der ihm vorliegenden Darstellungen in einem Gesamtwerk aufbewahren wollte, die hie und da dissonierende Beschaffenheit dieses Werkes begreiflicher.

2. Diese Zusammenleitung ist wahrscheinlicher in Babylonien, als in Palästina geschehen, weil Esra kam, um Satzung und Recht in Israel zu lehren (Esr. 7, 10), auch weil der Brief des Königs ein von Esra mit aus Babel gebrachtes Gesetz als etwas Bemerkenswertes und eine nicht ganz selbstverständliche Norm seiner Massnahmen erwähnt V. 14. 25. In Babylonien war die Vereinigung der noch bis dahin neben einander stehenden Schichten — vielleicht nur noch JE-Dt. und EP — aller Wahrscheinlichkeit nach durch Esra bewirkt worden.

Den angeführten Aussagen würde nicht voll Rechnung getragen, wenn man annähme, dass Esra, nachdem er in Jerusalem 458 angekommen war, aus den vorhandenen Baumaterialien den vorliegenden Pent. aufgebaut habe. Aber fragt man, ob nicht Esra in Babylonien dieses Werk geleistet habe, so scheint alles über Esra Ausgesagte —, dass er ein behender Schreiber im Gesetze Moses, welches Jahwe der Gott Israels, gegeben hat, gewesen sei (7, 6), dass er sein Herz darauf gerichtet habe, das Gesetz Jahwes zu erforschen und zu thun und zu lehren etc. (V. 10), — ihm eine solche Stellung zu dem Gesetze „welches in seiner Hand war" (V. 14. 25) anweisen zu sollen, dass er mit hoher Wahrscheinlichkeit als der Hersteller des Pent. anzusehen ist. Ebendasselbe dürfte schliesslich aus einigen Stimmen der altjüd. und christl. Tradition herausklingen[1]).

---

[1]) a) Der Talmud (Del., ZLT. 1877, 445 f. giebt nicht den Wortlaut der Stellen) sagt Sukka 20ᵃ: „Die Tora war vergessen von den Israeliten, bis Esra aus Babel kam und sie wiederherstellte; sie war vergessen, bis Hillel, der Babylonier, kam und sie wiederherstellte." Sanhedrin 21ᵇ: „Ob-

3. Das von Esra ca. 444 (Neh. 8) vorgelesene Gesetzbuch war kein allen Zuhörern dem Inhalte nach unbekanntes Werk, kann also die Vereinigung der schon früher in den leitenden Kreisen bekannten Gesetzbücher zu einem umfassenden Werke gewesen sein, das wesentlich nur hinsichtlich der Anordnung neu war, und ist nach dem positiven und negativen Zeugnis der nachexilischen Geschichte Israels die wesentlich abschliessende Zusammenfassung der von der Begründung der Theokratie her beginnenden Gesetzesüberlieferungen gewesen.

a) Die Zusammenordnung der alten Gesetzbücher zum neuen Gesamtwerk erklärt denjenigen Grad der Unbekanntheit, welcher allein dem ca. 444 verlesenen Gesetzbuche zugeschrieben ist: nämlich nicht — sowohl — Unbekanntheit desselben im priesterlich-levitischen und überhaupt leitenden Kreise (Neh. 8, 7—9. 13), als vielmehr blos bei dem in Jerusalem zusammenkommenden Volke, bei der Gemeinde. — Auch dem gesamten Geschichtsbewusstsein des nachesrensischen Zeitalters, dass die Zeit des Esra—Neh. die Epoche der Einführung „der Tora" d. h. des Pent. gewesen ist, kann schon an sich nicht ihre Bedeutung abgesprochen werden, und nach der Wirkungszeit des Esra—Neh. giebt es auch keinen Moment des geschichtlichen Lebens, welcher die Geburtsstunde der wesentlich abschliessenden Konstitution der nachexilischen Gemeinde genannt werden könnte[1]).

---

gleich die Tora nicht durch ihn [Esra] gegeben wurde, wurde doch die Schrift durch ihn geschrieben." Esra ist als der, welcher der Tora ihre jetzige Form gab, auch vorausgesetzt in jener aus Pir^{e}qê aboth de Rabbi Nathan oben S. 32, Anm. übersetzten Stelle, die auch im Kommentar Bemidbar rabba Kap. 3, Nr. 13 steht. — b) 4 Esr. 14, 20—22 sagt Esra „sende in mich den heiligen Geist, und ich will schreiben alles, was gethan worden ist in der Welt vom Anfang, was geschrieben wurde in Deinem Gesetze". Also wenigstens eine Reproduktion des Gesetzes ist da dem Esra beigelegt. Klemens Alex., Stromata 1, 21, § 124; 22, § 109: *Ἔσδρας ὁ Λευίτης ὁ ἱερεὺς γενόμενος πάσας τὰς παλαιὰς αὖθις ἀνανεούμενος προεφήτευσε γραφάς.* Irenaeus, Adv. haer. 3, 24, 1: *ἐνέπνευσε Ἔσδρᾳ, τοὺς τῶν προγεγονότως προφητῶν πάντας ἀνατάξασθαι λόγους καὶ ἀποκαταστῆσαι τῷ λαῷ τὴν διὰ Μωσέως νομοθεσίαν.* Tertullian, De cultu feminarum 1, 3: Hierosolymis Babylonica expugnatione deletis, omne instrumentum Judaicae literaturae [!] per Esdram constat [!] restauratum. Hieronymus, Adv. Helvidium: Sive Moysen dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Esdram eiusdem instauratorem operis, non recuso. Augustin, De mirabilibus Sacrae Scr. 2, 33: Esdras dei sacerdos combustam a Chaldaeis in archivis templi restituit legem. — Zahn, Gesch. d. neutestl. Kanon 1, 1, 118 weist noch hin auf Origenes, In Psalmos, ed. de la Rue II, 524; Prisc., Tract.; Optatus, ed. Dupin p. 114.

[1]) Dafür dass „die Chronica noch die Selbständigkeit des sog. Priesterkodex vorauszusetzen scheine" (Duhm, Jes. 1892, V), liegt kein Beweis darin, dass „sie diesen fortsetzen will, nicht das ältere deuteronomische Religionsbuch, letzteres vielmehr verdrängen". Denn die dem EP eigentümlichen modifizierten Bestimmungen z. B. über Priester, Feste, Kultushandlungen sind auch in nachchronist. Zeit die massgebenden für das Judentum gewesen; war also auch da noch nicht die Zusammen-

b) An nachesrensische Entstehung könnte man, im Unterschied von den § 48 (Schluss) behandelten Partien des Pent., bei solchen Pent.-Abschnitten denken, die zwar auch nicht mit der aus Esra-Neh.'s Zeit bezeugten Praxis, aber doch mit der späteren stimmen. Es ist zuerst die Frage, ob zu diesen Abschnitten der über die Regelung des grossen Versöhnungstages (10. Tischri) Lv. 16 gehört. Es lässt sich aber mehreres dafür geltend machen (OB. 2, 331), dass die Feier durch Neh. 8, 13—18 nicht ausgeschlossen ist. Denn es muss nicht vorausgesetzt werden, dass vom 2. Tage des Monats an ununterbrochen bis zum 15. Tage die Vorbereitung des Laubhüttenfestes, oder wenigstens die Gesetzesverlesung gedauert habe (das „täglich" V. 18ᵃ bezieht sich auf die Festtage). Kuenen 1, 299 nimmt wenigstens das letztere an, will aber auch nicht, dass in dem von Esra vorgelesenen Gesetzbuche der Abschnit Lv. 16 noch gefehlt habe, weil dieser durch Ex. 30, 10 nicht ausgeschlosen und durch Lv. 23, 27 ff.; 25, 9; Nm. 29, 7. 11 vorausgesetzt werde. Der Anfang der Existenz von Lv. 16 fällt auch nicht zusammen mit der ersten — zufälligen — Nachricht von der Feier des grossen Versöhnungstages Sir. 50, 5 ff. — Ferner Ex. 30, 11—16, wonach bei der Volkszählung von jedem Gezählten zur Verhütung eines Schlages, wie 2 Sm. 24, 21, ein halber Sekel als Deckung gezahlt werden soll, und Neh. 10, 33, wonach eine jährliche Tempelsteuer von ein Drittelsekel festgesetzt wurde, betreffen nicht eben dieselbe Sache. Also ist es nur zufällig, wenn der nach Esra-Neh. in besserer Zeit festgesetzte Betrag der Tempelsteuer mit dem Betrag von Ex. 30, 13. 15 zusammenfällt (Matth. 17, 24). — Es dürfte auch noch nicht ausgemacht sein, dass Esr. 9, 4 f. auf das Darbringen blos eines Abendspeisopfers hinweist; sondern man konnte auch, weil das Speisopfer den Abschluss des Abendopfervollzugs bildete, die Zeit nach diesem Abschluss bezeichnen (vgl. noch Dn. 9, 21), und der Ausdruck „das tägliche Speis- und Brandopfer" (Neh. 10, 34) bestimmt auch nicht positiv die Einzahl des Brandopfers, wie nicht die Einzahl des Speisopfers, das doch, weil Hes. 46, 13—15 ein Brand- und Speisopfer für den Morgen vorgeschrieben ist, ein doppeltes sein soll. Also ist die Differenz zwischen Ex. 29, 38—42 und Esr. 9, 4 f.; Neh. 10, 34 nicht konstatierbar. — Ob sodann

---

fügung von Dt. und EP vorhanden? — Ganz ohne Grund sagt er weiter „das ältere Buch [Dt.] hat den Sieg davon getragen, es wurde nicht allein nicht verdrängt, sondern umgekehrt ihm der P eingeordnet"; als wenn daraus, dass — überdies in JE-Dt., nicht in Dt—EP eingeschaltet und Dt. ans Ende des Ganzen gestellt worden ist, sich etwas für den Grad von Ansehen, welcher dem EP und dem Dt. vom Zusammenordner des Pent. zugeschrieben wurde, ergäbe! Die gesetzlichen Partien von EP mussten ja naturgemäss ihren Platz vor denen des Dt. bekommen, weil letzteres die Schlussreden des Gesetzgebers reproduzierte. — Sollte endlich eine Heruntersetzung der Chron. — und damit indirekt des EP — darin liegen, dass „sie in den Winkel der Kethubim verwiesen wurde"? Nein, die Chron. wurde als ein blos eine Parallele zu Gn.—Kn. bietendes Werk zuletzt gestellt. Auf keinen Fall aber hat die Chron. diesen Platz wegen ihrer Stellung zu den Gesetzesschichten bekommen, wie sich daraus ergiebt, dass die Chron. auch hinter die mit ihr in der Anschauung über die Gesetzesschichten übereinstimmenden Bb. Esr.-Neh. gesetzt worden ist.

die Übergehung des Zehnten vom Vieh Neh. 10, 38 nicht als Ermässigung gegenüber Lv. 27, 32 f. erklärlich ist, möchte wohl die Frage sein.

Darnach kann es nicht als sichergestellt gelten, dass zu dem gemäss Neh. 8—10 vom Volke angenommenen Gesetzbuche noch hinterher inhaltliche Vermehrungen gekommen seien, soweit dieselben nicht durch die Veränderungen herbeigeführt wurden, welche in einer ersten Phase der Geschichte des alttest. Textes auch am hebräischen AT geschehen sind § 16—20. Bei der Beantwortung der Frage, ob bei dem Abschnitt Ex. 30, 1—10 (über den Räucheraltar), den der Samar. hinter 26, 25 bietet, und inwieweit bei der wiederholenden Partie Ex. 35 ff., wo die LXX hauptsächlich in der Disposition [!] abweicht, das Ursprüngliche auf Seiten des Samar. und der LXX zu suchen ist, wie namentlich Popper (Das Mos. Alter der Stiftshütte 1862) meinte, sind auch § 23 f. 26 zu beachten.

4. Nachdem hiermit der Versuch einer Rekonstruktion des Pent., wie sie durch die thatsächliche Beschaffenheit desselben gefordert ist und ihr zu entsprechen scheint, vorgelegt ist, seien noch einige Sätze zur Ausprägung der in diesem Versuche verkörperten Erkenntnis des Pent. hinzugefügt! In sachlicher Hinsicht ist auch nach ihr im Pent. allerdings eine Einheit vorhanden. Über die Lebendigkeit, Überweltlichkeit, Einzigartigkeit und Geistigkeit des Gottes der Patriarchen und Moses, auch über die sittlichen Prärogativen Israels, oder, um alles in eins zusammenzufassen, über die grundlegenden Momente der legitimen Religion dieses Volkes herrscht im Pent. Einheit, auch wenn er literargeschichtlich so aufgefasst wird, wie es oben als unumgänglich begründet worden ist. Nüancen finden sich nur über die Art, wie der die Welt und Menschen ins Dasein rufende Gott sein Werk ausgeführt hat, über einige Züge der ältesten Schicksale Israels, die Anzahl der gottesdienstlichen Orte etc. Sind denn nun aber jene Grundideen der Religion Israels nicht dem Allerheiligsten und Heiligen zu vergleichen, aber die Gebiete, worin sich Differierendes findet, dem Vorhofe? Lassen wir doch also die erhabene streitlose Wahrheit, die im Allerheiligsten des Pent. uns entgegenhallt, nicht durch die dissentierenden Stimmen übertönt werden, die im Vorhofe vernehmbar sind!

Ja, in Bezug auf die sachliche Bedeutung der herausgestellten Schichten des Pent. ist noch etwas zu beachten: dieselben sind nur Teilganze, in denen das einstmals wirkliche Licht der Geschichte in verschiedenen Rückstrahlungen erglänzt, und da es nun immerhin nicht überall mit absoluter Sicherheit festgestellt werden kann, wo der gerade Reflex der geschichtlichen Wirklichkeit aufhört und der gebrochene Strahl beginnt, so behält das Ganze des Pent. als die Zusammenfassung dieser Strahlenbrechungen auch nach der jetzigen weiter entfalteten Erkenntnis

seiner Entstehung seinen Wert. — Auf jeden Fall gilt aber folgendes: Wenn es sich herausstellen sollte, dass bei der Darstellung nachmosaischer Partien der Geschichte Israels die protonomische (§ 46), oder die deuteronomische (§ 47), oder die tertionomische — sit venia verbo — (§ 48) Ausgestaltung der Konstitution des mit Mose beginnenden Gottesreichsstadiums als Massstab der Beurteilung des betreffenden Geschichtsschreibers gedient habe: so betreffen die daraus entspringenden Verschiedenheiten der Geschichtsdarstellung nicht die Substanz, sondern nur das eine oder andere Akzidenz der Gottesreichsgeschichte (vgl. weiter über diesen Punkt: Falsche Extreme etc. 7 ff.).

In formeller Hinsicht aber ist der Pent. mit einer hergestellten Evangelienharmonie vergleichbar, wie sie seit Tatians Diatessarôn schon oft erstrebt worden ist.

§ 50. Das Buch Josua. — 1. Ein Selbstzeugnis für seine Abfassung durch den Nachfolger Moses legt dieses Buch nicht ab. Es enthält nicht einmal Elemente, nach denen es von einem seiner ihn überlebenden Zeitgenossen verfasst wäre, aber manches, was auf eine spätere Zeit hinweist.

Denn „da schrieb Jos. diese Worte ins Buch des Gesetzes Gottes“ 24, 26 soll sich nur auf die religionsgesch. Unterweisung 24, 2 ff. beziehen. Von Authentie (§ 31) kann also beim B. Jos. gar nicht die Rede sein. Die Absicht jener Aussage ist aber in der jüd. Literatur verkannt worden, und die Talmudisten sagten Baba bathra 14ᵇ: „Jos. schrieb sein Buch und 8 Verse in der Tora“. Dies will noch Kaulen § 206 vertreten. — Ferner „das Land, welches Jahwe zugeschworen hat ihren Vätern, uns zu geben“ konnte auch der Vertreter einer spätern Generation Israels sagen; vgl. z. B. neben 1 Kn. 8, 34. 40 auch V. 36: welches Du gegeben hast Deinem Volke Israel! Das Kethib aber Jos. 5, 1 „vor den Kindern Isr. bis zu unserm Hinübergehen“ widerspricht so sehr den vorher in der 3. Pers. genannten Israeliten und ist daher so offenbar eine aus V. 6 herrührende Beziehung des Pron. auf die Generation des Sprechers, dass sogar die Massoreten dafür die Lesart an den Rand setzten „bis zu ihrem Hinübergehen“, wie auch das Targ.: עַד הַעֲבָרוּ und LXX: *ἐν τῷ διαβαίνειν αὐτούς*. — Wenn nach Erwähnung der Rahab und des Hauses ihres Vaters gesagt ist „und sie siedelte inmitten von Israel bis auf diesen Tag“, so ist natürlicherweise an sie und ihre sich stetig verjüngende Familie zu denken, und ist beachtenswert, dass es nicht heisst „inmitten von uns“. — In der Zeit nach Josua geschah die Eroberung Leschems durch die Daniten 19, 47, welche erst Ri. 18 erzählt ist. — Es sind nicht einmal sichere Anhaltspunkte dafür vorhanden, dass die Abfassung des Buchs spätestens in die Zeit Sauls fällt, wie Keil § 44 sagte. Denn 9, 27 heissts „und Jos. weihte sie [die Gibeoniten] an jenem Tage zu Holzhauern etc. für die Gemeinde und für den Altar Jahwes bis auf diesen Tag“. Der durch diesen Umstand zwischen den beiden erwähnten Tagen vorausgesetzte Zeitraum war noch nicht durch die blos teilweise Vernichtung von Gibeoniten 2 Sm. 21, sondern erst durch Hes. 44, 9 geschlossen. Nun folgt freilich noch אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר, wodurch be-

merkt werden sollte, dass die Gibeoniten nicht für jeden der mehreren einst erlaubten Altäre Jahwes, sondern nur für den Altar beim Zentralheiligtum geweiht seien. Die Worte bilden aber nach ihrer Struktur nicht einmal eine mit „indem er dabei meinte“ einzuführende Epexegese, sondern nur eine ganz locker angefügte Nebenbemerkung: „nämlich an den Ort, welchen er erwählen wird (Targ. הי יִתְרְעֵי)“. Denn der volle berichterstattende Satz „und Josua etc.“ erlaubt hinter seinem Schlusse „bis auf diesen Tag“ gar nicht als gerade oder ungerade logische Fortsetzung einen Satz, wie ihn die LXX hat: *ὃν ἂν ἐξελέξηται*, oder die Vulgata: quem elegisset, oder Luther u. A. „den er erwählen würde (Dlm.: werde)“. Obgleich aber jene einschränkenden Worte, wie sie durch die Überlieferung geboten sind, einen ausser dem logischen Fortschritt stehenden späteren Zusatz bilden, so können sie trotzdem mit bewusster Anpassung an die in 9, 27 gegenwärtige Geschichtslage die Aufstellung der Stiftshütte als eine noch zukünftige bezeichnet haben. Deshalb brauchen sie, wie sie wegen „bis auf diesen Tag“ nicht vor der Aufstellung der Stiftshütte zu Silo (Jos. 18) geschrieben sind, auch nicht vor der schliesslichen Fixierung des Zentralheiligtums (2 Sm. 7, 6. 10) geschrieben zu sein, sind aber auch nicht als Zitation von Dt. 12, 5 etc. anzusehen, als wenn dieser Satz „der Ort, welchen er [! nicht „Jahwe“] erwählen wird“ nur beim Verf. von D original sein könnte. — Wenn ferner 11, 8; 19, 28 Sidon als Vorort der Phönizier und das sidonische Gebiet 13, 4—6 als Teil des gottgewollten Herrschaftsgebietes der Israeliten erscheint: so war „Sidonier“ auch später eine Gesamtbezeichnung der Phönizier (1 Kn. 16, 31 und auf tyrischen Münzen), und brauchte das erste Ideal der Ausdehnung der Theokratie nicht deshalb, weil David und Salomo es gleich andern Vorschriften über Israels Abtrennung von den Völkern nicht realisiert haben, von den Pflegern der Tradition vergessen worden zu sein. — Allerdings 15, 63ᵃ „die Jebusiter, die Bewohner Jerusalems [Urusalimu in den Keilschrifttexten aus Tell Amarna § 45, 1, b], vermochten die Judäer nicht zu vertreiben“ beschreibt nicht die mit der Eroberung Jerusalems durch den Judäer David geschaffene Situation, und deshalb kann 63ᵇ nicht auf das Fortexistieren von vereinzelten Jebusitern in der durch David eroberten Stadt, etwa mit Hinweis auf 2 Sm. 24, 18, bezogen sein. Auch in der Aussage, dass der Kanaaniter zu Gezer inmitten Ephraims fronpflichtig bis auf diesen Tag wohnte, spiegelte sich der vor der Eroberung dieser Stadt durch Pharao 1 Kn. 9, 16 bestehende Zustand wieder. Indes solche Sätze, deren Wortlaut die Ausprägung einer wenigstens relativ alten Situation als der wirklichen Gegenwart ihres Verf. sein muss, erweisen nicht eine ebenso frühe Entstehung des ganzen vorliegenden B. Jos.

2. Einheit. Es giebt im B. Jos. formelle und sachliche Verschiedenheiten, welche es sicher machen, dass dieses Buch aus verschiedenen Quellen geschöpft ist. Denn um nur an einiges besonders Beweiskräftige zu erinnern, sei hervorgehoben die Häufung der Synonyma 1, 9; 23, 7. 16, die in andern Teilen des Buchs nicht

ebenso gefunden wird; — ein Hinterhalt von 30000 „zwischen Bethel und Aj, und zwar westlich von Aj“ 8, 9 und ein Hinterhalt von 5000 „zwischen Bethel und Aj, und zwar [ebenfalls] westlich von der Stadt“ (Qere: Aj) V. 12. Allerdings differieren Stellen des B. Jos. nicht durch radikal verschiedene Vorstellungen über die Art der Eroberung Kanaans, und keine verlegt über die Zeit Josuas die grundlegende Besiegung der Kanaaniter hinaus[1]). Aber allerdings ist die Bezwingung Kanaans durch Josua als eine zu durchgreifende dargestellt 10, 40—43; 11, 15—20. 23; 21, 41—43. Ferner ist 15, 63 Jerusalem ein Objekt der Eroberung für Judäer, aber 18, 28 gehört es zum Landlose Benjamins. Endlich 23, 8 heissts „an Jahwe sollt ihr festhalten, wie ihr es bis heutigen Tag gethan“, aber 24, 14 „entfernt die Götter etc. und dient Jahwe!“ — Ich meine auch, mich davon überzeugt zu haben, dass drei Hauptquellen im B. Jos. strömen, und dass wenigstens zwei davon mit zwei von denen identisch gewesen sind, welche bei der Endgestaltung des Pent. verwertet worden sind.

a) Auf JE scheint im ersten Hauptteile (Kap. 1—12: grundlegende Besiegung der Kanaaniter) der Hauptfaden der Erzählung und im zweiten Hauptteile (Kap. 13—21: Landzuweisung an die Stämme; 22—24: letzte Massnahmen und Reden Josuas) namentlich die schon erwähnte Reihe von Angaben zurückzugehen, in denen bemerkt ist, welche Striche Kanaans noch nicht zu Josuas Zeit unterworfen worden sind. — Nach Dlm., Nm. etc. 441 stammen aus JE in der Hauptsache 2—8, 30. 31^{b}; 9, 3—9^{a}. 11—15^{a}. 16. 22 f.; 10, 1—11. 16—27; 11, 1. 5—9; 14, 6—15 teilw.; 15, 13—19 [vgl. hierzu § 51, 2, a]. 63; 16, 1—3. 10; 17, 1—18 teilw.; 18, 2—10. 11^{b}; einzelnes in Kap. 19, namentlich 49 f.; vieles in Kap. 22; grösstenteils Kap. 24. Damit verträgt sich das Vorkommen von anokhi 7, 20; 11, 6; 14, 7. 8. 10; 24, 15 und von ani 5, 14; 8, 5; 17, 14. Aber die genaue Abgrenzung des zu JE Gehörigen und die interne Scheidung

---

[1]) Keine Stellen, — auch nicht 14, 6—15; vgl. § 51, 2, Anm. (ebenso wenig Ri. 1, wie Budde, Ri. und Sam. 1890, 84 meint, denn die Schlacht bei Aj muss er V. 22 supplieren, ebenso die Schlacht bei Gibeon hinter V. 29, und bei mehreren Stämmen wäre nur bemerkt, was sie nicht erobert hätten) —, prägen die Überlieferung aus, dass Kanaan nur durch die einzelnen Stämme angegriffen worden sei, was vielmehr erst den entscheidenden Siegen der Gesamtnation folgte, und keine Stellen, — auch nicht 13, 13; 15, 13—19. 63; 16, 10; 17, 11—18; 18, 3 ff.; 23, 4 ff., wonach viele Striche durch Josua unerobert gelassen worden sind —, leugnen, dass Kanaan durch Josua im grossen und ganzen bezwungen worden sei, und dass zu seiner Zeit eine Zuweisung der einzelnen Landesteile an die Stämme gleichsam als Distrikte des von ihnen auszufechtenden Einzelkampfs erfolgt sei, was auch Ri. 1, 23 vorausgesetzt ist. So ist auch die Darstellung der Landverteilung 13, 1 ff. nach ausdrücklichen Äusserungen gemeint (gegen M. Vernes, Essais bibl. 297: La Terre promise est considérée comme une table rase).

desselben wird schwerlich je gelingen. Auch die Zuerteilung, welche Albers (Die Quellenberichte in Jos. 1—12, 1891) z. B. bei Kap. 2 vorgenommen hat, stützt sich zum Teil auf mir unsicher scheinende Anzeichen (S. 36). Dass Kap. 24 Merkmale der Quellenschrift E an sich trägt, ist schon § 46, 4 bemerkt.

b) Bei andern Abschnitten kann das Urteil nicht zweifelhaft sein, dass sie in einer nahen Verwandtschaft zum Dt. stehen. Dafür entscheidet allerdings nichts die Bezeichnung der Lade. Denn sowohl JE als auch Dt. haben „Lade des Bundes Jahwes" § 41, 2. 3, welches steht Jos. 3, 3. 6. 8. 11; 4, 5. 7. 9. 11. 16. 18; 6, 6 f. 11—13; 7, 6; 8, 33, und ארון חבריה 3, 14 erweist sich als spätere Vervollständigung des einfachen „die Lade", was nur eine Abkürzung des mehrmals vorher gebrauchten Ausdruckes gewesen sein kann. V. 15 ist ארון unergänzt gelassen, aber V. 17 wieder einmal vervollständigt durch בריה יהוה; blosses ארון 4, 10; 6, 4; 8, 33, worauf im nächsten Satze wieder folgt „die Lade des Bundes Jahwes"; „die Lade Jahwes" steht 6, 11. Indes man vergleiche nur „sei stark und schneidig!" Dt. (1, 38; 3, 28; 12, 23;) 31, 7; Jos. 1, 6 f. 9. 18, wozu anokhi V. 2 stimmt; — das eine negative Voraussetzung anzeigende רק „nur" Dt. (3, 19;) 4, 9; 12, 16. 23; 15, 5. 23; 17, 16; Jos. 1, 7. 18; 13, 6; 22, 5; שמר לעשות „sorgfältig thun" Dt.: § 41, 3; Jos. 1, 7 f. 22, 5; 23, 6; — die Berufung auf das von Mose geschriebene Buch der Tora 1, 8; 8, 30—35; vgl. auch Dt. 12, 5 etc. mit 9, 27c; Dt. 12, 29; 19, 1 mit 11, 21; in 13, 6 אנכי, הורישׁ und רק; 20, 3: בבלי דעת Dt. 4, 42; 19, 4; — 21, 43 mit 23, 14; — 22, 5 mit Dt. 4, 4. 29; 5, 1. 29 etc. Gesichert aber wird diese Annahme durch Kap. 23. Denn *a*) der Ausdruck ist ganz dt., z. B. „hütet euch sehr für eure Seelen!" Dt. 4, 15; Jos. 23, 11; „mit e. ganzem Herzen u. e. g. Seele" § 47, 2, d und Jos. 22, 5; 23, 14; das Nebeneinander von 1 anokhi V. 14 und 1 ani V. 2 macht deuteronomistische Formulierung der Rede nicht unmöglich § 47, 2, d, *α*; 41, 3 (überdies alle anokhi und ani im B. Jos. sind von mir bemerkt). *β*) Auch sachlich kann Kap. 23 nur als Parallele zu 24 betrachtet werden; denn zwar ist in 23, 1 nicht ausdrücklich erwähnt, dass auch die folgende Rede in Sichem gehalten worden sei, wie 24, 1, aber die Rede Kap. 23 ist ebenso eine Abschiedsrede des dem Tode nahen Josua vor dem ganzen Volke (V. 14: siehe, ich gehe heute dahin den Weg alles Irdischen), wie die Rede in Kap. 24. Es kann aber nicht angenommen werden, dass Josua zweimal das ganze Volk zum Abschiednehmen zusammengerufen habe.

c) Auf EP geht nicht sicher zurück „2000 Ellen an Mass" 3, 4b, und auch Albers (S. 73) setzt ein ? dazu. Bei 4. 13 ist ɔarᵉboth Jericho ein nicht sicherer Hinweis auf EP (geg. Albers 69). In 4, 15—17 steht zu den Priestern als Trägern der Lade (3, 3ff.; 4, 9 ff.; 6, 6 ff.; 1 Kn. 8, 3. 6) im Gegensatz EP Nm. 4, 15 ff.; vgl. 2 Chr. 5, 4; aber „die Lade der Bezeugung" 4, 16 weist wieder auf EP hin; auch 4, 19 hat wegen „in der Dezimane [ɔasôr] des 1. Monats" die Art von EP (§ 41, 2; 48, 4, a); ebenso 5, 10—12, bemerke aber allerdings ba-ɔèreb statt bên ha-ɔarbajim; weiter 7, 1, nur nicht wajjichar aph Jahwe (§ 47, 2, b, *β*), denn nicht bei EP, obgleich auch später nicht durchaus vermieden, wie ohne Veranlassung einer Parallele 2 Chr. 25, 15; ferner das Genealogische

V. 18ᵇ und der Anfang des Tautologischen in 25ᵇ; auch die Doubletten 9, 15ᵇ. 17—21. Im 2. Hauptteile tragen die gebietsbeschreibenden Abschnitte in 13, 15—14, 5; Kap. 15—21 nicht blos im allgemeinen den Charakter des EP an sich, sondern es spricht auch 13, 22 über Bileam, wie Nm. 31, 8; ebenso stimmt Jos. 20 f. (Asyl- und Levitenstädte) formell und sachlich mit Nm. 35 (nicht mit Dt. 19; 4, 41—43).

d) Bei dem zweiten von diesen drei Berichten über die Zeit Josuas ist es aber höchst fraglich, ob er von D selbst gestammt hat. Denn es ist gar nicht eine naturgemässe Voraussetzung, dass D eine weitere Aufgabe sich gestellt habe, als die überlieferte Schlussgesetzgebung Moses in neuer Gestaltung vorzulegen. Wenn es nun auch nicht völlig ausgeschlossen ist, dass er auch selbst dargestellt habe, wie Moses letzte Weisungen durch dessen Nachfolger ausgeführt worden seien, so ist es doch wahrscheinlicher, dass jener Deuteronomist (Dst.; § 47, 1) sein erzählendes Werk auch über den Tod Moses hinaus fortgesetzt und z. B. geschrieben habe: „Nicht soll weichen dieses Buch der Tora von deinem Munde etc.“ Jos. 1, 8.

e) Vor allem aber ist auch die Thatsache unverkennbar, dass, etwa wie in Dt. 34, so auch in vielen Teilen des B. Jos. die Bausteine der Haupterzählungsschichten fast musivisch verarbeitet worden sind, und dass der Schlussverfasser — denn mehr, als einer wird sich wohl nicht konstatieren lassen — viele Elemente eines ihm selbst eigentümlichen Sprachgebrauchs verwendet hat.

Dahin gehört schon das, was Kuenen § 16, 14 beobachtet hat, dass „Jahwe, der Gott Israels“ nur Ex. 5, 1; 32, 27; aber Jos. 7, 13. 19 f.; 8, 30; 9, 18 f.; 10, 40. 42; 13, 14. 33; 14, 14; 22, 24; 24, 2. 23 steht. Wenn bei jenem Ausdruck blos äusserlich „der Gott Israels“ hinzugefügt sein könnte, so ist folgendes noch wichtiger. In einem Bericht über dieselbe Sache ist Dt. 3, 18 בְּנֵי חַיִל, aber Jos. 1, 14 גִּבֹּרֵי הַחַיִל gesagt, welches auch gebraucht ist 6, 2; 8, 3; 10, 7. Da kann man nicht annehmen, dass dieser Ausdruck aus einem Parallelbericht über die gleiche Sache (Nm. 32) geflossen wäre; denn der Ausdruck kommt überhaupt nicht im Pent., sondern nur noch Ri. 6, 12; 11, 1; 1 Sm. 9, 1; 16, 18; 1 Kn. 11, 28; 2 Kn. 5, 1; 15, 20; 24, 14; Ruth 2, 1; Neh. 11, 24; 1 Chr. 5, 24 etc. vor. Nun wäre aber doch zur Anwendung dieses Ausdruckes wenigstens z. B. Nm. 32, 21. 27 Gelegenheit gewesen. Folglich hat eine im Pent. nicht spürbare Hand am B. Jos. gearbeitet. Zu demselben Ergebnis führen noch andere Erscheinungen. אנשי מלחמה (Kriegsmänner) steht Nm. 31, 28. 49; Dt. 2, 14. 16; Jos. 5, 4. 6; 6, 3; 10, 24; (1 Sm. 18, 5; 1 Kn. 9, 22; 2 Kn. 25, 4. 19; Jr. 38, 4 etc.; Hes. 27, 10. 27; Jo. 2, 7 etc.; 1 Chr. 12, 38 etc.); aber עם מלחמה (Kriegsvolk) Jos. 8, 1. 3. 11; 10, 7; 11, 7 und nicht weiter im AT. — נזעק, resp. נצעק (sich versammeln) erscheint erst von Jos. 8, 16 an. — מחלקות (Abteilungen) 11, 23; 12, 7; 18, 10; aber sonst (חֶלֶק מ׳ 1 Sm. 23, 28 gehört doch wohl nicht hierher trotz des ἡ πέτρα ἡ μεριοθεῖσα der LXX) nur Hes. 48, 29; Neh. 11, 36; 1 Chr. 24, 1 etc.

3. Dass die Zeit der Schlussgestaltung des B. Jos. eine

wesentlich spätere, als die des Pent. gewesen sei, ergiebt sich aber weder aus diesen noch aus andern Anzeichen.

Denn machleqoth steht von Nichtpriestern, und zwar Unterabteilungen der Stämme, wie im B. Jos., auch Hes. 48, 29, und wenn freilich auch 1 Chr. 27, 1—15; 28, 1, so doch Neh. 11, 36 und den andern Stellen der Chr. von Abteilungen des Kultuspersonals, und zwar nicht, wie im B. Jos. mit פְּ, sondern mit בְּ 2 Chr. 8, 14; 31, 15. 17; 35, 4, oder על 31, 2; 35, 10. Sodann dass für ittam, itti vielmehr otham, othi (אותי אותם) steht 10, 25; 14, 12, gesellt das Buch Jos. nur zu Sm., Kn., Jr., Hes., Jes. 40 ff. Ferner חִמְסִיו 14, 8 hat immerhin an הֶחֱלִי Jes. 53, 10 eine Analogie, ebenso das ה relativum 10, 24 an 1 Sm. 9, 24; 1 Kn. 13, 33, und מַמְלְכוּת 13, 12 ff., was Dlm., Nm. etc. 442 zu den „recht späten Ausdrücken" rechnet, tritt nur noch Hos. 1, 4; 1 Sm. 15, 28; 2 Sm. 16, 3; Jr. 26, 1 auf. — Anderseits fehlt das meiste dem Esra Eigentümliche (§ 48, 4, c, ζ), und הַרְבוֹת צֻרִים 5, 2 f. steht, weil da jedes Messer aus einem Stein bestand, keineswegs auf gleicher Stufe mit dem im B. Jos. vermiedenen גּוּרֵי חֲיָלִים 1 Chr. 7, 5. 7. 11. 40; 11, 27.

4. Pentateuch und Hexateuch. Dagegen, dass Quellen des Pent. auch im B. Jos. strömen, entscheidet auch nicht dies, dass das im Pent. nach § 37, 1 aussergewöhnlich oft stehende doppelgeschlechtige הוא und נער und das kürzere הָאֵל, wie auch die Schreibweise ירחו, nicht im B. Jos. auftreten. Denn zur Anwendung des innerhalb des Pent. bei JE und D vorkommenden femininen náɜar war im B. Jos. keine Gelegenheit, also dagegen, dass die genannten Gesamtdarstellungen auch noch zum B. Jos. Materialien geliefert haben, könnte das Fehlen des נער aus diesem Grunde nichts beweisen. Ferner musste § 19, 3, d die Möglichkeit anerkannt werden, dass die Beibehaltung von — sprachgeschichtlichen, oder orthographischen — Archaismen, wie הוא, האל und ירחו von der Kanonisierungsperiode des betreffenden Teiles des AT abgehangen hat. Durch das Nichtvorhandensein dieser Erscheinungen im B. Jos. ist also zwar nicht das Versiechen der pentateuchischen Quellen am Schlusse des Pent., aber die vom Pent. unabhängige Festsetzung des Konsonantentextes des B. Jos. erwiesen. Dadurch ist nun aber, während über die Existenz eines Gesamtwerkes „Pent. und B. Jos." keine positiven Zeugnisse vorhanden sind, das selbständige Dasein des B. Jos. als ein wenigstens sehr altes bekundet: auch ein Anlass, die Sonderexistenz des Pentateuch weiter in der Literargeschichte zu bewahren[1]).

§ 51. Das Buch der Richter. Nicht um die Einheitlichkeit der ersten Abfassung des ganzen Inhaltes dieses Buches handelt es sich im gegenwärtigen Stadium der literarkritischen Diskussion, sondern um die Beziehung der Pentateuchschichten zu den von ein-

---

[1]) Gegen die Vertauschung von „Pentateuch" mit „Hexateuch" sagt überdies auch Westphal, Les sources du Pent. 2 (1892), XXVIII: „Cette manière de voir [„wie wenn das erste Werk unserer heiligen Sammlung sich in Wirklichkeit aus 6 Büchern der Bibel zusammensetzte"] . . . nous paraît être le résultat de solutions prématurées".

ander sich scheidenden Bestandteilen des B. Ri. Dagegen nun, dass diese Beziehung eine positive sei, sprechen nicht wenige Anzeichen. Die im B. Ri. gesammelten Darstellungen von der Periode, wo die Theokratie in aussergewöhnlichen Drangsalsmomenten durch Helden-Richter (Gibborim im Kampfe = Schophetim im errungenen Frieden) vermittelt wurde, scheinen ihre Aufzeichnung vielmehr andern Autoren zu verdanken, die ihrem Alter nach zum Teil den berichteten Ereignissen nahe standen, während das ganze Buch Ri. nicht vor dem achten Jahrh. seinen Abschluss erreicht hat.

1. Nichteinheitlichkeit. a) Hinter den Tod Josuas ist Kap. 1 verlegt, aber 2, 6 knüpft an die Entlassung Israels durch Josua an, sodass 1, 1—2, 5 nicht als Einleitung zum B. Ri. verfasst ist. Ausserdem hätte eben derselbe Erzähler nicht 1, 8 Jerusalem als Objekt der Eroberung der Judäer und V. 21 als Ziel der erobernden Thätigkeit der Benjaminiten bezeichnet, hätte auch nicht 1, 18. 27 und 3, 3 neben einander gestellt, welches Bedenken nicht durch Kaulens Bemerkung § 212 beseitigt wird, dass die Philistäer später sich wieder frei gemacht hätten. — b) Wieder innerhalb 2, 6 ff. ist keine volle Einheit. Denn dem einen Zweck, zu welchem Gott die Kanaaniter nur langsam besiegen liess, nämlich das Wild nicht überhand nehmen zu lassen (Ex. 23, 29 f.; Dt. 7, 22), ist ein anderer Zweck, nämlich die dankbare Treue Israels zu erproben, hinzugefügt 2, 22; 3, 4, aber noch ein dritter Zweck, nämlich die nachjosuanische Generation Israels Krieg zu lehren, ist 3, 2 angegeben. Denn לְלַמַּד מִלְחָמָה kann nur heissen „um sie Krieg zu lehren", höchstens „damit sie Krieg lerneten", vgl. Jes. 2, 4; Mi. 4, 3; es kann nicht einmal gedeutet werden mit Bertheau (B. Ri. erklärt 1883) „Krieg, d. h. die Kriege Kanaans zu lehren etc." — Der Versuch der Scheidung zweier Quellen in der Ehudgeschichte 3, 12 ff., welchen Winckler (Alttestl. Unters. 1892, 55 ff.) vorgelegt hat, ist nicht gesichert; denn wird „er war nämlich zurückgekehrt von den pesilim" (19ᵃ) auf Eglon bezogen, so ist die Aussage ebenso dunkel, wie jetzt, und von „Ehud diente den pesilim" (26ᵇ) wäre erst noch die Möglichkeit zu erweisen; etc. — 4, 2: ein König von Kanaan, 5, 19: Könige von Kan.; eine Differenz betreffs Sisera liegt allerdings nicht positiv in 4, 2; 5, 20, ebenso wenig über die Stammeszugehörigkeit von Debora und Baraq 4, 5 f.; 5, 15; aber 4, 6. 10 treten nur Naphtali und Zebulon auf, vgl. 5, 14 ff.; 4, 21; 5, 27. — Das relative ש im Deboralied 5, 7 [2] und in der Gideongeschichte 6, 17; 7, 12; 8, 26; in letzteren 3 Fällen Interpolationen zu sehen mit Giesebrecht, ZATW. 1881, 280, bleibt gewagt. — „Und der Geist Gottes gewann Existenz" watt°hî rû°ch 3, 10; 11, 29; die rû°ch umkleidete, lā-b°schā 6, 34; aber in der Simsonsgeschichte (13—16): „und der Geist begann, ihn anzutreiben" 13, 25, oder „da fuhr, geriet" wattiṣlach 14, 6. 19; 15, 14. — Darüber, wie sich in der letztgenannten Geschichte der auffallende Wechsel von Jahwe und Elohim erklärt, siehe m. Bemerkungen ZKWL. 1889, 290 f., gegen Schrader § 209 und Böhme, ZATW. 1885, 264. — Ferner von der lebensvollen Ausführlichkeit der Geschichten Ehuds, Debora-Baraqs,

Gideons, Abimelekhs, Jephtahs und Simsons sticht die Kargheit der Notizen über Othniel 3, 9—11, Schamgar 3, 31, Tolaə 10, 1 f., Jaîr V. 3 f., Ibṣan 12, 8—10, Elon V. 11 f., Abdon V. 13—15 so ab, dass letztere einen andern Typus der Berichterstattung repräsentieren. — Eine doppelte Einleitung zur Erzählung vom Angriff der Ammoniter liegt vor 10, 17 f.; 11, 4 f. — c) Sodann ziehen einzelne Partien, welche im Ausdruck vielfach gleich lauten und die damalige Geschichte Israels als eine stetige Abwechslung von Israels Abfall und Treue mit der Gnade und Hilfe seines Gottes darstellen, sich wie ein roter Faden durch Kap. 2—16 hindurch: am sichersten dürfte dazu gehören 2, 11—19; 3, 7, was neben 3, 6 nicht von demselben geschrieben worden wäre; 3, 12ᵃ: Doublette zum Schluss dieses V.; 4, 1—3; 6, 1; 8, 33—35; 10, 6—16; 13, 1. Auch Zahlangaben treten als unorganische Bestandteile auf, vgl. zunächst 15, 20 mit 16, 31. — d) Endlich findet sich die Formel „in jenen Tagen war kein König in Israel etc." nur in den beiden Schlussgeschichten 17, 6; 18, 1; 19, 1; 21, 25. Aber auch diese sind nicht in sich selbst einheitlich; denn 17, 10 und 11 sind mit einander unverträglich und unnatürliche Wiederholungen; so auch 18, 17 f.; die doppelte Fixierung von Silo 21, 12. 19. Böhmes (ZATW. 1885, 30 ff.) Dreiteilung (V. 1—5. 6—14ᵃ. 15—23) ist aber nicht sicher; ebenso wenig Buddes Versuch (149 ff.), eine doppelte Erzählungsreihe durch Kap. 19—21 aufzufinden.

2. Pentateuchschichten und B. Ri. — a) Kap. 1, wovon V. 20. 10—15. 21. 29. 27 f. mehr oder weniger wörtlich mit Jos. 15, 13—19. 63; 16, 10; 17, 11—13 übereinstimmen, ist am wahrscheinlichsten eine nach alten Nachrichten gearbeitete Zusammenstellung über die auf Josuas Tod folgenden Unternehmungen gegen die Kanaaniter.

α) Dass Ri. 1 keine ganz einheitliche Darstellung ist, ergiebt V. 8, worin die Tradition ausgesprochen ist, dass die Judäer schon früher einmal, vor David, Jerusalem erobert haben, im Unterschied von V. 21, wonach Jerus. zum benjaminitischen Gebiet gehörte und nicht erobert wurde. Die von V. 8 und Jos. 15, 63 sich unterscheidende Lesart „Benjaminiter" in Ri. 1, 21 muss aber die ältere sein, weil die Hinzurechnung Jerusalems zum judäischen Gebiet aus den nachdavidischen Verhältnissen (2 Sm. 5) erklärbar ist. Schon daraus ergiebt sich, dass in Ri. 1 altes und vom JE des B. Jos. unabhängiges Material vorliegt. Aber auch weil die Darstellung, welche Ri. 1 zu Grunde liegt und dieses selbst als eine ungeschmückte, wortarme Zusammenstellung von Thatsachen erscheint, möchte ich Ri. 1 nicht einmal in entferntere Beziehung zum abwechslungsvoll erzählenden Jahwisten setzen; vgl. auch vom Herabsteigen einer Dame vom Reittier wattippol Gn. 24, 64, aber wattiṣnach Jos. 15, 18; Ri. 1, 14 und ṣanach nur noch 4, 21. Aber in Ri. 1 findet Budde (24. 76) J¹ und Meyer (ZATW. 1881, 135), Cornill 16, 7 sowie Kittel, Gesch. 1, 245; 2, 4. 16 sowie TSK 1892, 53 J, was auch Kuenen 20, 1 für „bedenklich" hält. — *β*) Die Unabhängigkeit des in Ri. 1 verarbeiteten Berichts gegenüber Jos. ergiebt sich, abgesehen von jener Lesart Ri. 1, 21, auch daraus,

dass viele Einzelangaben von Ri. 1 nicht aus Jos. geschöpft werden konnten. Für das Urteil, „dass Ri. 1. 2 eine blosse Kompilation aus dem B. Jos., zumeist gerade, wie z. B. Kalebs Geschichte, aus elohistischen Stücken ist“ (H. Preiss, ZWTh. 1892, 496), ist kein hinreichender Beweis der Umstand, dass anstatt „sie konnten nicht in Besitz nehmen“ Jos. 15, 63; 17, 12 steht „sie haben nicht in Besitz genommen“ Ri. 1, 21. 27. Dass in der Nichterwähnung des „nicht können“ gleichsam eine Entschuldigung Gottes liege, dürfte doch nicht hinreichend sicher sein, zumal Jos. 16, 10 ebenso das einfache „sie haben nicht in Besitz genommen“ steht, wie Ri. 1, 29. — γ) Endlich die Ansicht, dass aus Ri. 1 jene Josuastellen entlehnt seien, ist unnötig, weil alles, was Bertheau 3. 37 f. 42 dafür geltend gemacht hat (die unorganische Stellung der Verse in Jos. etc. etc.), auch erklärt ist, wenn ebendieselbe Quelle für Jos. und Ri. 1 benützt ist, und Bertheaus Ansicht hat gegen sich, dass in Jos. 13, 13 die gleiche Art der Berichterstattung sich zeigt, ohne dass Ri. 1 der Fundort gewesen sein könnte, und dass Ri. 1 wegen der Beziehung von V. 8 und 21 sich selbst als Überarbeitung eines andern Berichts erweist[1]).

b) Ob überhaupt in Ri. die Pentateuchschichten JE konstatiert werden können, ist durch sprachliche Verschiedenheiten von JE und der weiterhin in Betracht kommenden Partien von Ri. fraglich gemacht.

Beachte חָזָק (gewaltig, sehr) nur 4, 3; 8, 1, und doch hätte die Bezeichnung eines so häufig vorkommenden Umstandes auch sonst verwendet werden können; משך ziehen = gehen 4, 6; 5, 14; 20, 37 steht auch Ex. 12, 21 in einem Stück, dessen Zugehörigkeit zu JE höchst zweifelhaft ist; ש relat. [5, 7;] 6, 17; 7, 12; 8, 26 ist Gn. 6, 3 fraglich; gibbôr chajil, das nach § 50, 2, e nicht im Pent. auftritt, steht 6, 12; 11, 1; גִּבּוֹר חַיִל עָשָׂה 9, 16; Jes. 3, 11; mit חשׁיב Pv. 12, 14; blosses גְּמוּל 2 Chr. 32, 25; בחמים ובאמת Jos. 24, 14 (E); aber באמת ובחמים Ri. 9, 16. 19; התלקט sich versammeln, also eine so häufig auftretende Handlung nur 11, 3; ישׁר בעיני א' nicht im Pent. im Sinne von „gefallen“ beim Subjekt „eine Frau“, weder Gn. 34 noch Ex. 21, 8 oder Dt. 21, 11. 14, aber Ri. 14, 3. 7.

---

[1]) Überdies auch Ri. 1 vertritt nicht sicher die nach § 50, 2 auch nicht durch Jos. 14, 6—15 gestützte Annahme, dass die Besitzergreifung des Westjordanlandes nur von den einzelnen Stämmen unternommen worden sei; denn bei dieser Auffassung des Stückes muss Budde, Ri.-Sam. 84 ff. die Schlacht bei Aj supplieren V. 22 (durch Textänderung), ebenso die Schlacht bei Gibeon hinter V. 29, und gegen solche Deutung wehrt sich das Stück, indem es bei mehreren Stämmen nur erwähnt, von welchen Teilen ihres „Loses“ sie nicht Besitz ergriffen. Auch das Hinaufsteigen V. 1—3 sowie die Erwähnung der Palmenstadt V. 16 beweisen nicht, dass die nach Kap. 1 unternommenen Heerzüge alle vom Jordanthal ausgegangen sind (geg. Driver 153). Endlich auch der jetzt angenommene ursprüngliche Zusammenhang von Kap. 1 mit 2, 1—5 ist gar kein sicherer, letzteres vielmehr wahrscheinlich nur Ausdeutung von Bokhim, Weinende. — Die grundlegende Gesamtaktion Israels unter Josuas Führung („verheissungsvolle Anfänge“) ist gut ins Licht gestellt worden durch Kittel, Gesch. 1, 246 f.; 2, 55.

Für הַחַרְסָה die Sonne 14, 18 ist allerdings wohl mit Stade, ZATW. 1884, 253 herzustellen הַחַרְסָה. Aber z. B. kommt auch שְׁנַיִם vor dem Zählobjekte in JE nicht vor, sondern nur Ex. 25, 18; Dt. 17, 6; Jos. 2, 1; 6, 22; Ri. 11, 37. 39; 15, 13. — Das Gewicht solcher Verschiedenheiten kann nicht aufgehoben werden, indem (Böhme, ZATW. 1885, 273) auf den reichen Wortschatz des J hingewiesen wird. Die Differenzen können auch nicht aufgehoben werden durch die schon von Schrader § 209 beachteten Übereinstimmungen, welche im Sprachgebrauche von Partien des B. Ri. und JE hervortreten; denn das mehreren Autoren Gemeinsame erklärt sich daraus, dass ihnen allen der Zugang zum Wortschatze ihres Volkes offen steht (§ 36, 3, d). Ausserdem ist schon durch Kittel, der TSK. 1892, 44 ff. (ebenso Gesch. 2, 8. 16. 18) die Existenz von JE in Ri. bezweifelt, bemerkt worden (TSK. 55), dass z. B. עַל־אֹדוֹת 6, 7, ausser bei E Gn. 21, 11. 25; 26, 32; Ex. 18, 8, auch Jos. 14, 6; Jr. 3, 8 auftrete.

c) Die Abschnitte, welche oben der rote Faden des mittleren Hauptteils vom Richterbuche genannt worden sind, zeigen ja allerdings Verwandtschaft mit jenem Deuteronomisten (Dst.; § 47, 1, b); aber auch mit andern Teilen des AT.

הכעיס in Bezug auf Gott steht nur Dt. 4, 25; (9, 18;) 31, 29; (32, 16. 21); Ri. 2, 12; מכר verkaufen = ausliefern den Feinden, als Hithq. Dt. 28, 68; als Qal Ri. 2, 14; (3, 8;) 4, 2. 9; 10, 7. Aber durch beide Verba werden die betreffenden Partien wenigstens gleich stark oder noch stärker mit den spätern Bb. verknüpft, und so ist es auch bei den Stücken, welche מנע enthalten: Ni. innerlich Lv. 26, 41, aber äusserlich (und so bei den folg. Stt., wo nicht das Gegenteil bemerkt) Dt. 9, 3; Ri. 3, 30; Hiqtil 4, 23; Ni. 8, 28; 11, 33; 1 Sm. 7, 13; Hiq. 2 Sm. 8, 1; Ni. innerlich 1 Kn. 21, 29; 22, 19; Hiq. Jes. 25, 5; Ps. 81, 15; Ni. 106, 42; Hiq. 107, 12; Neh. 9, 24; Ni. 1 Chr. 20, 4; 2 Chr. 13, 18, innerlich 2 Chr. 7, 17; 12, 6. 7. 12; 30, 11; 32, 26; 33, 12. 19. 23; 34, 27; 36, 12; Hiq. 1 Chr. 17, 10; 18, 1; 2 Chr. 28, 19. Also geschweige dass gewisse Partien von Ri. bestimmt dem Deuteronomiker mit Schrader § 209 zugewiesen werden könnten, was auch Knobel, Nm. etc. 579; Baur, Gesch. d. alttestl. Weiss. 378; Nöldeke, Alttestl. Lit. 31. 43; Steinthal, Zeitschr. f. Völkerpsychologie 1880, 20 f. und Seinecke, Gesch. 2, 40 nicht zugaben, kann auch nicht sicher die Mitarbeit jenes Deuteronomisten am Richterbuche festgestellt werden.

d) In der 2. Schlussgeschichte, Kap. 19—21, fällt auf, dass mischkab zākhār nur Nm. 31, 17 f. 35 (EP) und Ri. 21, 11 f. vorkommt; aber das ist nach § 36, 3, d kein Anhalt, um EP an der Abfassung dieser Geschichte beteiligt sein zu lassen.

3. Alter und Zusammenfassung. — a) Das Lied 5, 2 ff. ist nicht blos nach der allgemeinen Analogie, wonach poetische Verherrlichungen grosser Nationalereignisse älter, als deren prosaische Darstellungen sind, sondern auch nach der Fülle der in ihm enthaltenen Einzelzüge (z. B. die Tage eines sonst ungenannten Jael 6;

die Pflichtvergessenheit Rubens u. a. 16 f.; viele eigenartige, später unerhörte Ausdrücke: z. B. Qischon, der Bach der Rencontres [?] 21) ein direktes Echo des in ihm besungenen Geschichtsmomentes, der entscheidenden Besiegung der Nordkanaanäer.

Dass diese Dichtung ein dem in ihr besungenen Ereignis gleichzeitiges Produkt, oder wenigstens eines der allerältesten Stücke des alttestl. Schrifttums ist, haben ausdrücklich anerkannt auch z. B. Nöldeke, Untersuchungen 181; Steiner, Die hbr. Poesie 1873, 24; Martin Schultze, Handbuch d. Ebr. Mythologie 1875, 2; Ed. Meyer, Gesch. des Altertums 1, § 167; Stade, Gesch. 49; Aug. Müller, Das Lied der Debora (in „Königsberger Studien" 1887), S. 7 „das älteste Denkmal der hbr. Literatur"; Wellh., Komp. 223; Cornill § 16, 3. — Dieses Urteil kann durch die von Seinecke, Gesch. 1, 243—45 vorgebrachten Bedenken nicht erschüttert werden. Denn der Seir als Ausgangspunkt der Theophanie auf dem südlich davon liegenden Sinaj, an welche zentrale Kundgebung Jahwes der Eingang des Gedichts V. 2—5 erinnerte, ist durch die uralte Vorstellung vom Norden als Gottheitssitz wohl erklärt: Lv. 1, 11; Jes. 14, 13; [vgl. Jer. 1, 13]; Hes. 1, 4; Ps. 48, 3; [133, 3]; vgl. Hi. 26, 7. Ferner ist die Theophanie als vergangen gemeint; denn die Inff. 4^a bekommen ihre Zeitsphäre durch die Perfekte 4^b. Mit Jael 6 ist nicht die Frau gemeint, sodass die Stelle in spätere Zeit wiese, vgl. darüber Bertheau. Ephraims Wurzel in Amaleq 14 ist nicht unverständlich neben 12, 15. V. 20 ist keine masslose Übertreibung der Späteren, sondern religiös-dichterische Darstellung des Eingreifens der Naturelemente, wie des Hagels Jos. 10, 11. Das Relativum שׁ 7 (6, 17; 7, 12; 8, 26), das in pluralis 10, das שׂוח (? urspr.: im Wechselgesang feiern) 11 (11, 40; Ps. 8, 2; m. Lehrgeb. 1, 303) werden mit gutem Rechte auf den mittel- oder nordpalästinischen Ursprung des Gedichts zurückgeführt; vgl. über Dialektverschiedenheit Mittelpalästinas Ri. 12, 6; auch § 53, 2, b. Die absolute Darstellung von der Vernichtung der Nordkanaanäer Jos. 11, 10—14 beweist nichts gegen die Existenz des Liedes Ri. 5; denn jene Darstellung geht auch über andere alte Nachrichten hinaus § 50, 2. — Die sprachlichen und sachlichen Anzeichen, nach denen Franke a. a. O. [§ 44, 3] 32 von einem allerdings alten Liede V. 24—30 das Übrige als eine in die Zeit der spätern Prophetie fallende Bearbeitung unterscheiden zu sollen gemeint hat, sind nicht voll beweisend. — Den nachexilischen Ursprung des Gedichts behauptet M. Vernes, Essais bibl. XI s., aber ohne eine Begründung gegeben zu haben.

b) Von den prosaischen Teilen hat z. B. 1, 21 „und den Jebusiter, den Bewohner Jerusalems, okkupierten die Benjaminiten nicht, und der Jebusiter wohnte bei den Benjaminiten in Jerus. bis auf diesen Tag" seine Fassung während der Richterzeit, etwa in den von Samuel begründeten Prophetenvereinen, bekommen (§ 44, 1). Denn das hier erwähnte Wohnenbleiben der Jebusiter in Jerusalem ist als die gerade und ununterbrochene Konsequenz des Misserfolges erwähnt, den die Benjaminiten in Bezug auf die

Jebusiterstadt hatten, und aus demselben Grunde kann das Wohnen von Jebusitern in Jerus. nur als ein totales gemeint sein (bei den Benjaminiten = im benjaminitischen Gebiet), wie es überdies auch ausdrücklich 19, 12 erwähnt ist, nicht als ein partielles, sodass „bei den Benjaminiten" hiesse: neben den Benjaminiten in Jerus., wie Bertheau z. St. es fasst. Die also in Ri. 1, 21 positiv vorliegende Aussage kann nur vor der durch den Judäer David 2 Sm. 5, 6 ff. geschehenen Eroberung Jerusalems formuliert worden sein.

Denn nicht dies lässt sich sagen, dass der Erzähler des zwischen Josua und Samuel liegenden Geschichtsabschnittes es nur mit der Darstellung des Erfolges zu thun gehabt habe, welchen die Benjaminiten gegenüber den früheren Bewohnern ihres Landloses erzielt haben, und dass also dieser Erzähler nicht den von David über die Jebusiter davongetragenen Sieg zu berücksichtigen gehabt habe, auch wenn er ihn schon kannte. Dies könnte nur dann gesagt werden, wenn blos das Faktum, dass die Benjaminiten nicht den Jebusiter besiegt haben, berichtet wäre (21[a]). Aber es ist auch der infolge dessen und seitdem bestehende Zustand beschrieben, und zwar als ein bis zur Gegenwart des Erzählers existierender. Nun blieben zwar auch nach Davids Sieg 2 Sm. 5 Jebusiter in Jerus. wohnen; aber seit David war dieses Wohnen von Jebusitern in Jerus. ein sehr partielles 2 Sm. 24, 18, waren sie nicht die eigentlichen Bewohner dieser Stadt, als welche sie Ri. 1, 21 gemeint sind, sondern Unterdrückte 1 Kn. 9, 20, und wohnten sie nicht einfach neben Benjaminiten in Jerus., die es freilich dort auch später gab (Jr. 6, 1), sondern im wesentlichen neben Judäern (Neh. 9, 1). — Wie nun deshalb der Wortlaut von Ri. 1, 21 aus der vordavidischen Zeit stammt, so spiegelt sich auch in 1, 29, wo das von ununterjochten Kanaanitern bewohnte Gezer einfach als eine direkt zu Ephraim gehörige Enklave bezeichnet ist, die vorsalomonische Zeit (1 Kn. 9, 15—17) ab, obgleich das angegebene Verhältnis von Gezer zu Ephraim nicht, wie Jos. 16, 10, durch „bis auf diesen Tag" als ein dem Erzähler noch gegenwärtiges positiv beschrieben ist. Denn um auszusagen, dass ein Verhältnis bis zur Gegenwart des Berichterstatters bestand, brauchte nicht der erwähnte Zusatz ausdrücklich gemacht zu werden, sondern genügte die Abwesenheit eines Endtermins. Also ist das Fehlen dieses Zusatzes auch kein Beweis für jüngeres Alter des Erzählers von Ri. 1, 29 gegenüber dem von Jos. 16, 10, wie Riehm 1, 388 meinte.

Auch z. B. die Darstellung des Opfers 6, 19 f., oder der zwischen Kanaanitern und Hebräern waltenden Beziehungen 9, 4. 26 ff., oder der Einrichtung des Kultusortes 17, 4 ff. sind Spiegelbilder ältester Zustände Israels (auch für Wellh., Proleg. 71; Budde 108. 118. 138; Cornill 16, 4. 8; Kittel, TSK. 1892, 69).

c) Aber die Geschichten der Richterzeit sind allerdings auch der Gegenstand jüngerer Berichterstattung gewesen.

Dafür sprechen schon die runden Angaben: 3, 11: 40; V. 30: 80; 4, 3: 20; 5, 31: 40; 6, 1: 7 etc. Ferner heisst es 18, 30 „die Söhne des Moseenkels (§ 21, 1, d) waren Priester zu Dan bis zu dem Tage, wo das Land (הארץ) weggeführt ward. Viele Gründe (Riehm 1, 394—96) sprechen dafür, dass diese Angabe durch eine unwillkürliche Veränderung von „wo die Lade (הארון) weggeführt ward", was indirekt wirklich ausgesagt ist 1 Sm. 4, 21 f., entstanden ist. Allerdings wenn jene Angabe ursprünglich wäre, so würde sie aus der assyrischen Periode der Geschichte Israels stammen und könnte nur als grösserer Umkreis für den in V. 31 genannten Zeitausschnitt „so lange das Haus Gottes in Silo war" gelten, aber nicht nach dieser Aussage mit Keil § 49 interpretiert werden. — Die in einigen Partien nicht ganz zu verkennende deuteronomistische Art weist mit hoher Wahrscheinlichkeit noch über die Ausgänge des 8. Jahrh. hinaus ins 7. Jahrh. herab. — Was endlich die Erzählung über die Schandthat zu Gibea (Kap. 19—21) anlangt, so bieten die Zusammenklänge von 21, 11 f. mit EP (oben 2, d) keinen Anhalt für die Bestimmung der Entstehungszeit jener Erzählung (anderes, was Wellh., Komposition 236 anführt, ist überhaupt nicht für ihren Zusammenhang mit den Ursprungskreisen von EP sicher beweisend). Auf jeden Fall halten die auch in 19—21 stehenden geflissentlichen Hinweise auf den Segen der Königsherrschaft und Hoseas Hindeutungen auf die „Tage von Gibea" (9, 9; 10, 9) davon ab, in der 2. Schlussgeschichte des Richterbuchs ein nachexilisches Tendenzstück zu finden. Sieht man nicht die Nennung von Pinehas 20, 28 mit Wellh. 235 als Glossem an, so ist ein Zusammenwirken der Gemeinde des Volkes Gottes 20, 2 kurz nach Josua und Aaron nicht unverständlich, und geschah die That nach Ehuds (vgl. 3, 15; 20, 16) Zeit, so braucht die Nachwirkung nicht mehr zu Sauls Zeit erwähnbar gewesen zu sein. Wellh., Komp. 233 ff. scheint bei Ri. 19—21 den Fehler zu begehen, dass er über die Möglichkeit der Geschichte selbst das nämliche Urteil fällt, welches ihre späteren unwillkürlichen Ausgestaltungen (z. B. die 400000 Mann; 20, 17) verdienen.

Für das literarische Verhältnis von Ri. einerseits zu Pent. u. Jos. und anderseits zu Sm. u. Kn. ist überdies wichtig, dass in Ri. die Gebote Jahwes nur erwähnt sind 2, 17, Gebote Jahwes durch Mose 3, 4, Bund Jahwes 2, 1. 20 [choq von Volkssitte 11, 39].

§ 52. Die Bücher Samuelis. Auch ihnen eignet nicht vollständige Einheitlichkeit der über einzelne Institutionen und Ereignisse ausgesprochenen Anschauungen oder der Darstellungsarten. Von den nach diesen Differenzen auszusondernden Quellenschriften ist wahrscheinlich wieder keine die Fortsetzung einer der Schichten des Pent. u. Jos., und sie stehen betreffs ihrer Ursprungszeit zum guten Teile den in ihnen berichteten Ereignissen sehr nahe.

1. Der Fortschritt, den die Anschauung Israels von der Beziehung der Gottesherrschaft zum irdischen Königtum durchgemacht (§ 39, 6; 47, 2, c), zeigt sich, wie Ri. 8, 23; 18, 1 etc., so insbes.

in Sm. Denn 2, 10 wird für den König gebetet, aber 8, 7 ist Israels Streben nach dem Königtum als Verwerfung Jahwes bezeichnet und macht Samuel Anstrengungen (V. 11—18], um das Volk von seinem Wunsche abzubringen. Die verschiedene Stellung zum ird. Königtum charakterisiert auch noch weiterhin zwei Reihen von Abschnitten. a) In der einen wird wegen richterlicher Ungerechtigkeit der Söhne Samuels ein König erbeten, in erster Linie als Rechtsprecher (8, 5—20), und ist vor, bei und nach der Wahl des ersten Vertreters des irdischen Königtums dieses als Verletzung der ursprünglichen Theokratie hingestellt, wie in K. 8, so 10, 17 ff. (vgl. V. 18 f.) und in K. 12 (vgl. V. 17. 19; Nebendifferenz: die Ausartung der Söhne Samuels ist nicht erwähnt 12, 2). — b) In einer andern geschieht nicht ebendasselbe, obgleich auch in ihr Gelegenheit zu solchen Äusserungen gewesen wäre: 9, 1—10, 1—7. 9—16. Denn warum hätte nicht Samuel etwas Ähnliches, wie 10, 18 f., auch 10, 1 zu Saul vor dessen Salbung sagen können? Vielmehr ist in dieser 2. Reihe das Geschrei Israels über den Philistäerdruck der Anlass, dass Gott durch Samuel einen נָגִיד (Anführer, Fürst) über sein Volk zu dessen Befreiung salben liess 9, 16 (10, 1); denn der dortige Ausdruck „Geschrei" kann nicht das Aussprechen des Wunsches nach einem „König" sein. In dieser 2. Reihe ist ferner der gesalbte Anführer Israels als selbst vom Geiste Jahwes getrieben und daher als nicht in seinen Entschlüssen an die Zustimmung Samuels gebunden gedacht 10, 7.

In Bezug auf die Anlässe der Wahl Sauls kann die geschichtliche Wirklichkeit in beiden Darstellungen verteilt sein: das Alter Samuels (sowie die Ungeeignetheit seiner Söhne 8, 5; 12, 2) und der Philistäerdruck 9, 16 können zugleich den Anlass gegeben haben; aber betreffs des Vollzugs der so und so veranlassten Wahl Sauls gehen wieder zwei Darstellungen auseinander. Denn die Erzählung 9, 1—10, 1—7. 9—16, wonach Samuel den Saul auf Gottes Antrieb hin (wahrscheinlich zu Rama; vgl. 9, 5; 1, 1) gesalbt hat, ist unvereinbar mit 10, 17—27, wonach Samuel den Saul durchs göttliche Losorakel zu Miṣpa erkoren hat. Letztere Darstellung hebt die Mitwirkung des Volks zur Erwählung des 1. Königs hervor, aber nicht zugleich können beide Arten der Königswahl geschichtlich sein; denn Samuels und Sauls Verhalten zu Miṣpa wäre dann unverständlich; vgl. V. 22 (§ 42, Anfang!).

Giebt es nun aber über die Beziehung Samuels zum ird. Königtum neben den beiden Relationen VIII; X, 17—27; XII und IX, 1—X, 1—7. 9—16 noch eine dritte? Cornill hat seit 1885 (ZKWL. 113 ff.) eine solche finden zu müssen gemeint in 10, 24 (125), wonach Samuel sagte „habt ihr gesehen, dass dessentgleichen, den Jahwe erwählt hat, es im ganzen Volke nicht giebt?" Aber diese Äusserung galt der Verherr-

lichung Jahwes, der eine solche Wahl zu treffen gewusst hatte, und es wäre auch sogar bei diesem Erzähler unnatürlich, wenn er Samuel nicht blos vor der Wahl noch einmal die ursprüngliche Beziehung von Theokratie und ird. Königtum hätte betonen (V. 18 f.), sondern auch kurz darauf wieder, nachdem Samuel selbst die Wahl bis zum Ende geleitet, über das glückliche Ergebnis der Wahl hätte jammern lassen. Eine natürliche Gelegenheit, an die Beziehung des ird. Königtums zum urspr. Ideal der Theokratie zu erinnern, war aber wieder bei der Darstellung der Amtsniederlegung Samuels K. 12, sodass also nicht gesagt werden kann, dass Samuel sich 10, 24 ebenso hätte ausdrücken müssen, wie 12, 12. 19, wenn beide Stellen zur gleichen Relation gehöreten. Für Cornill aber gehören 10, 24 und K. 12 nicht zur gleichen, zweiten Relation, sondern diese wird blos gebildet durch VII, 2—VIII. 3. 5: „siehe, du bist alt und deine Söhne wandeln nicht in deinen Wegen". 6: „und die Sache war böse in den Augen Samuels, dass sie sagten: gieb uns einen König, uns zu richten". 7^b. 18. 19^b und XII (126), weil, zunächst in VII, 2—VIII, 3; XII, „Samuel Richter über ganz Israel etc. ist sowie gleiche Anschauungen und Ausdrucksweise herrscht". Eine dritte Relation findet Cornill in VIII, 4. $5^{a\alpha}$. $6^{b\alpha}$. 7^a. 9—22^b und X, 19^c—24 (133). Denn, um seine Hauptbeweise zu erwähnen, VIII, 11—18 enthielten keine „prinzipielle Bekämpfung des Königtums als solchen" (127), sodass diese Worte nicht zu VIII, 7^b. 8 stimmten, und nur in der als dritte Relation bezeichneten Stellenreihe sei „Samuel der eigentliche Stifter des Königtums", und dies sei ein zum Verständnis von K. 15 unentbehrlicher Punkt (128). — Indes dass 8, 11—18 nicht einmal eine indirekte Abmahnung vom Königtum enthalten sollen, ist unrichtig, und zum Verständnis von K. 15 ist jene dritte Relation nicht nötig; denn auch nach K. 15 ist Samuel nicht „der eigentliche Stifter des Königtums", sondern er hat bei der Wahl des 1. Königs im Auftrage Gottes gehandelt V. 1. 11. 17. Folglich kann diese Ausscheidung eines dritten Berichts, für welche Cornill auch Königsberger Studien 1887, 25. 58, ZATW. 1890, 101—103 und Einl. 17, 2 eingetreten ist, nicht für begründet erklärt werden. — Eine ganz selbständige Prüfung der Frage hat mich also auf Seite Buddes 178 f. und Kittels, TSK 1892, 63 geführt.

Es finden sich demnach in K. 8 nur Reflexe von den zwei Anschauungen, welche auch die Vertreter der legitimen Religion Israels in nicht unerklärlicher Weise (OB. 2, 340 ff. etc.) über die Beziehung der Theokratie und des ird. Königtums gehegt haben. Bei K. 15 ists nicht einfach so, wie Wellh. 1878 (Bleek[4] 215; ? der unbewusste Ausgangspunkt von Cornills dritter Relation) und ebenso 1889 (Komp. 248) urteilte, dass es zwischen zwei Reihen in der Mitte stehe. Denn zu den erwähnten differierenden Anlässen der Königswahl nimmt dieses Kap. gar keine Stellung, und die Salbung des Königs ist auch im משיחו 12, 3 vorausgesetzt, aber die Anschauung vom Selbständigkeitsgrad des Königtums gegenüber Prophetentum (und Priestertum), welche in K. 15 ausgesprochen ist, steht in genetischem Verhältnis zu der in 8; 10, 17 ff. und 12 ausgeprägten Idee, und die Anschauung von K. 15 ist auch ausgesprochen in dem offenbaren Einschub innerhalb der zweiten Relation 10, 8 sowie

in 13, 7b—15a. Denn die Ansicht von Thenius, wonach 10, 8 ursprünglich gewesen wäre, und an 10, 16 sich gleich K. 13 f. angeschlossen hätte, und dann K. 11 mit der Erneuerung des Königtums in Gilgal gefolgt wäre, dürfte, so verlockend sie auch ist, doch unmöglich sein: der Überlieferung 13, 14 schien wohl keine Erneuerung von Sauls Königtum durch Samuel möglich. — Überdies von der lebensvollen Einzeldarstellung des Beginnes der Kämpfe Sauls mit den Phil. (K. 13 f.) sticht die generalisierende Berichterstattung über Sauls Gesamtleistung 14, 47—51 so ab, dass sie deswegen einem andern Darsteller angehört, wenn auch nicht mit Budde 207 und Bonk, De Davide, Israelitarum rege 1891, 15 (ähnlich auch Kittel, Gesch. 2, 39) zu urteilen ist, dass derselbe auf Saul willkürlich die Thaten Davids übertragen habe; denn daraus, dass die Philistäer immer wieder Angriffe machten und Saul eine Schlacht verlor, kann nicht geschlossen werden, dass er nicht gleich den Ammonitern auch die andern Nachbarn Israels vorübergehend zu Paaren getrieben hat.

Es muss aber genügen, den Leser in Bezug auf die erste Hauptpartie der Bb. Sm. (K. 1—15) grundlegend in die Erörterung der Quellenscheidungsfrage eingeführt und einen Versuch gemacht zu haben, selbständig etwas zu ihrer Beantwortung beizutragen. Disharmonien in den andern Hauptteilen (1 Sm. 16—31: von der 1. Berührung Sauls mit David bis zu Sauls Tod; 2 Sm.: Davids Regierung) können nur kurz erwähnt werden: vgl. 16, 14—23; 17, 31 ff. 55—58 (die Unkenntnis und Frage Sauls bezieht sich nicht etwa auf die Familienverhältnisse Davids, die dem Saul wegen des Versprechens, ihn als Schwiegersohn anzunehmen, wichtig sein mussten, wobei sich noch Kaulen § 225 beruhigt); — 17, 54 und 21, 10; — 21, 11 ff. und 27, 2 ff.; — 18, 27 und 2 Sm. 3, 14. — 8, 12 ist Antizipation des K. 10—12 erzählten Ammoniterkrieges etc.; vgl. noch Himpel, Tüb. Theol. Quartalschr. 1874. — Aber zu 2 Sm. 12, 14 bildet V. 22 keinen unausgleichbaren Gegensatz; denn David brauchte seinen Hofbeamten von Nathans Strafankündigung nicht zu erzählen und konnte auch die Verwirklichung derselben durch Reue abwenden zu können hoffen, also ist nicht deswegen mit Schwally (Zur Quellenkritik der hist. Bb.; ZATW. 1892, 153 ff.) 2 Sam. 12, 1—15a als spätere Interpolation anzusehen.

2. Die Beziehung der Pentateuchschichten und der Bb. Sm., untersucht hauptsächlich an den konstatierten differierenden Darstellungsreihen 1 Sm. VIII; X, 17 ff.; XII.—IX, 1—X, 7. 9—16; —XIII, 1—XIV, 46; —XV.

a) Z. B. bei sich fürchten oder erschrecken ist vor = wegen ausgedrückt durch מפני Ex. 9, 30 (J); Dt. 1, 17; 5, 5; 7, 19. 21; 9, 19; 20, 3; 28, 60; 31, 6, und der Übergang des מלפני aus der Bedeutung „von weg“ (Gn. 4, 16 etc.) in die „von wegen = wegen, vor“ bahnt sich höchstens an Dt. 11, 23; 31, 3; Jos. 23, 5. 13, aber wirklich tritt er erst auf 1. Sm. 8, 18 (schreien wegen); 18, 12 (sich fürchten vor); ganz so Qh. 3, 14; 8, 12 f.; Esth. 7, 6; 1 Chr. 16, 30; vgl. auch מפני Ex. 10, 3 (J) und לפני Ri. 8, 28, jedoch מלפני 2 Chr. 33, 12. 23; 34, 27; 36, 12. — פתע und רגע neben einander Dt. 28, 33; 1 Sm. 12, 3 f.; auch die Wortfülle in

K. 12, z. B. V. 13 f. erinnert sehr ans Dt.; aber die Bezeichnung der falschen Götter als תהו V. 21 steht nicht Dt. 4, 28 etc., jedoch Jes. 40, 17 etc. — b) גבור חיל 1 Sm. 9, 1 und נוצץ, resp. נצץ (sich versammeln) sowie das entsprechende Hiq. erst von Jos. an § 50, 2, e, dann Ri. 4, 10. 13; 6, 34 f.; 7, 23 f.; 10, 17; 12, 1; 18, 22 f.; 1 Sm. 10, 17; 13, 4; 14, 20; 2 Sm. 20, 4 f.; 2 Kn. 3, 21. — ראג 9, 5; 10, 2 steht nicht im Pent. — תשורה heisst Geschenk 9, 7, dagegen מנחה Gn. 32, 13. 19; 43, 11 (J) etc. — עצר בד 9, 17, wie Hi. 4, 2; 12, 15; 29, 1. — צלח (fahren, geraten) beim Subjekte רוח nicht Nm. 11, 25 f., aber, wie Ri. 14, 6 ff., auch 1 Sm. 10, 6. 10; 11, 6; 16, 13; 18, 10. Die Lade des Bundes Jahwes 1 Sm. 4, 3 (noch mit Ṣebaoth V. 4). 8, abgekürzt: die Lade Jahwes, welche Abkürzung aber bei JE und Dt. nicht (§ 41, 2. 3) und im B. Jos. nur einmal steht (§ 50, 2, b), 1 Sm. 4, 6; 5, 3 f.; 6, 1. 8. 11. 15. 18. 21; 7, 1; 2 Sm. 6, 9—11. 13. 15. 17; die Lade des Bundes Gottes (Ri. 20, 27): 1 Sm. 4, 4; 2 Sm. 15, 24, und wieder abgekürzt: die Lade Gottes 1 Sm. 3, 3; 4, 13. 19. 21 f.; 5, 1 f. (des Gottes Israels 5, 8. 11; 6, 3). 10; 14, 18 [2]; 2 Sm. 6, 2—4. 6 f. 12 [2]; 15, 24 f. 22. — יהוה צבאות 15, 2 steht bekanntlich erst von 1 Sm. 1, 3 an, und מַמְלָכוּת 15, 28 erst von Jos. 13 an; § 50, 2, e.

Darnach kann nur geurteilt werden, dass in jener ersteren Reihe von Abschnitten eine einigermassen dem Dt. nahestehende Darstellungsweise gefunden wird, in der zweiten Reihe aber Heldengeschichten vorliegen, wie sie auch im Richterbuche verarbeitet worden sind, und zu dieser Art hebräischer Aufzeichnungen gehört auch der Grundstock der 1 Sm. 16 beginnenden Erzählungen, insbes. die nach dem Urteil der meisten ganz oder fast ganz in sich übereinstimmende, höchst detaillierte und lebenswahre Partie 2 Sm. 9—20.

Nach meiner Untersuchung ist es also nicht richtig, wenn Budde 209 zunächst in 1 Sm. 1—8. 10, 17—24. 12. 15 den Pentateucherzähler E sieht und bei 9, 1—10, 7. 9—16; 11, 1—11. 15; 13, 1—7ª. 15ᵇ—18 (oder 23?); 14, 1—46. 52 „vermutungsweise an J denkt", und wenn Cornill 17, 4. 5. im wesentlichen ebenso urteilt; vgl. übrigens dagegen auch Bonk 10 etc. (dazu aber auch wieder Budde, ThLZtg. 1892, 401) und Kittel, TSK. 1892, 63 ff.; Gesch. 2, 29. 31.

3. Alter der Quellen und ihrer Zusammenfassung. Hier ist die Frage zu beantworten, ob die Ursprünglichkeit einer Idee auch notwendig das Alter ihrer schriftlichen Darstellung involviert. Ich kann nämlich immer noch, wie OB. 2, 340—343, HP. 85 f. und Beiträge 1, 25, nur das Urteil dem AT entsprechend finden, dass die ursprüngliche Idee der von Mose datierenden Gottesreichsstufe diese gewesen ist, dass Jahwe vermittelst seiner Tora der einzige König Israels sein wollte, der, vertreten durch einen von Gottes Geist angetriebenen Helden, sein Volk auch gegen dessen Feinde verteidige (alle Stellen erörtert a. aa. OO.; ferner oben § 46, 4, c, α; dazu Dt. 33, 4 f.; Ri. 8, 23; 9, 7—20), und dass das zuerst nur

dem trotzig-verzagten Menschenherzen zugestandene irdische Königtum in seinem Inhaber David relativ gottwohlgefällig wurde (2 Sm. 7, 12 ff.; Am. 9, 14; Hos. 3, 5; vgl. auch Merx, Die Ideen von Staat etc. [Progr. 1892, 7], z. B. „Für den Theokraten soll der Herr König sein 2 Mos. 15, 18“ etc. Folglich wird die ursprüngliche Idee über die Beziehung der Theokratie zum ird. Königtum auch 1 Sm. 8, 6 ausgeprägt. Trotzdem braucht diese Ausprägung nicht die älteste Niederschrift innerhalb 1 Sm. 8—12 darzustellen.

Die ursprüngliche Anschauung über das Verhältnis der Gottesherrschaft zum ird. Königtum kann in den Kreisen der treuen Jahweverehrer ihre Bewahrung gefunden haben, wenn auch die in 1 Sm. 8; 10, 17 ff. und 12[1]) vorliegende Fixierung dieser Anschauung nach sprachlichen Anzeichen später entstanden ist, als die Darstellung der andern Anschauung (9, 1—10, 7. 9—16 etc., worin überdies auch nur von der Salbung eines nagîd, Anführers, 9, 16; 10, 1 und nicht eines melekh, Königs, die Rede ist). Letztere erscheint als Reflex der seit David eingetretenen relativen Gottgefälligkeit des ird. Königtums und stammt am wahrscheinlichsten aus den Kreisen Israels, für welche die staatliche Seite an der Existenz ihres Volkes im Vordergrund des Interesses stand, und welche die Leitung der Staatsgeschäfte unabhängig von Propheten besorgen wollten. Aus diesen Kreisen stammen am natürlichsten auch die ausführlichen Darstellungen der kriegerischen Leistungen und staatlichen Bedeutung Sauls, Jonathans, Davids 1 Sm. 13 ff. Das absolute Alter dieser Darstellungsreihen lässt sich schwerlich bestimmen. Indes die letztgenannte Reihe von Abschnitten entwirft von den äusserlichen Vorgängen so ins einzelne eingehende Zeichnungen, aus denen auch die Schatten am Bilde eines David und die einer frühen Zeit eignende religiös-kultische Entfaltungsstufe (2 Sm. 24, 1; 1 Sm. 9, 12) hervorblicken, dass die Schriftlichmachung ihres Grundstammes den Vorgängen selbst nahestehen muss. Für die Altertümlichkeit der Gestalt zunächst von I, 13 f. spricht wahrscheinlich auch der konsequente Gebrauch der Form Jonathan (Bonk, ZATW. 1891, 148). Im allgemeinen gehören auch die mit dieser Darstellungsreihe zusammenhängenden Stücke zweifellos ins goldene Zeitalter der hbr. Literatur; denn zu den Spuren des silbernen Zeitalters gehört nicht sicher מְאוֹתְךָ 2 Sm. 24, 24, weil es nach § 53, 1, b; 2, b zunächst blos mittelpalästinisch-dialektisch gewesen ist, und auch beim Verzeichnis 2 Sm. 23, 8 ff. ist das Symptom später Formulierung, welches Bonk a. a. O. 141 f. gefunden zu haben meint (Jehojada V. 20. 22), fraglich.

Aber auch jene andere Darstellungsreihe (zunächst I, 8; 10, 17 ff.;

---

[1]) Die Einschaltungen 10, 8; 13, 7ᵇ—15ᵃ und K. 15 vertreten eine verwandte Idee, nämlich dass nicht etwa das Königtum sich loslösen dürfe von der göttlich-proph. Weisung auch in der Leitung des Staates, was auch Jes. (30, 1 f.) vertritt; gegen das Opfern der Könige reagierte wohl noch nicht 13, 13, wie, mit 2 Sm. 6, 17 verglichen, thatsächlich 1 Chr. 16, 1; 2 Chr. 26, 16 ff.

12) erscheint als vordeuteronomische. Denn das kausale מִלְּמַעַן 8, 18 kann zuerst zu den simultanen Sprachdifferenzen gehört haben, bis es sich dann mehr zu einer sukzessiven ausbildete, und מִמְּלָכוּת 15, 28 steht auch Hos. 1, 4. Positiv aber gründet sich das ausgesprochene Urteil darauf, dass von Einheit der Kultstätte auch in diesen Stücken keine Spur sich zeigt, auch das Königsgesetz Dt. 17, 14—20 in ihnen nicht vorausgesetzt ist.

Zur Erwähnung von Gottesgesetz und -bund (§ 51 am Ende) verhalten sich die Bb. Sm. überhaupt so: Neben dem höchst bemerkenswerten, unwillkürlichen Ausbruch des Bewusstseins der sittlichen Prärogative Israels II, 13, 12 finden sich wenig Einzelhinweise auf die religiös-moralische Sonderstellung dieses Volkes: nämlich מִדְּוָר als für einen Einzelfall durch den Propheten vermittelter Befehl Gottes I, 13, 13; diese „Stimme Jahwes" ist auch gemeint 15, 22; allgemeine „Satzungen und Gerechtsame" Gottes nur in dem Liede II, 22, 23 [Satzung und Gerechtsame als menschliche Sitte I, 30, 25; Tora (?) des Menschen II, 7, 19; Bund (Jahwes) in anderm Sinne I, 20, 8; II, 3, 12][1]).

§ 53. Die Bücher der Könige. In ganz anderem Umfang, als Nm. 21, 14; Jos. 10, 13; 2 Sm. 1, 18 ist in Kn. auf Quellenschriften hingewiesen, und solche lassen sich auch an der wechselnden Darstellungsart und an sachlichen Unebenheiten erkennen. Aber dass Pentateuchschichten sich in einer Quelle von Kn. fortsetzen, ist wieder mehr als blos fraglich. Als die Entstehungszeit der Bb. der Kn. ergiebt sich ungefähr die Mitte des babylonischen Exils.

1. Existenz von Quellen. — a) Erwähnt sind „das Buch der Geschichten Salomos" I, 11, 41 und von 14, 19 an bei den Königen des Zehnstämmereichs „das Buch von den Tagesgeschichten der Könige Israels" sowie von 14, 29 an bei den Königen des Zweistämmereichs „das Buch von den Tagesgeschichten der Könige Judas". Aber auch indirekt kennzeichnet sich manche Partie in Kn. als entstanden aus Materialien, die dem Verf. bereits formuliert vorlagen und zwar

b) durch sachliche Disharmonien (z. B. I, 11, 14—22, wo „um die Erschlagenen zu begraben" [15] auf einen Bericht über eine Niederlage Davids hinzuweisen scheint; vgl. darüber Winckler, Alttestl. Untersuchungen 1892, 1 ff.), ferner durch den verschiedenen Grad von Ausführlichkeit, mit dem z. B. der Angriff des Schischaq (Šošenq I.) I, 14, 25 f. und der des Benhadad II, 6, 24 ff. erzählt ist, aber noch sicherer durch sprachliche Verschiedenheiten. Z. B. steht אֵת „mit" (עִם) I, 20, 25; 22, 7. 24; II, 1, 15; 3, 11 f. 26; 6, 16. 19; 8, 8; vgl. auch die kürzere Form Elija (und Achazja)

---

[1]) Überdies ist Abfassung durch Samuel schon durch eine Vergleichung von I, 9, 9, wonach רֹאֶה (Seher) schon zur Zeit des Verf. durch נָבִיא (Sprecher *x. ℓ.*) verdrängt war, mit 1 Chr. 9, 22; 26, 28; 29, 29, wonach חֹזֶה als eine altgewohnte Bezeichnung Samuels auftritt, selbstverständlich weil er in seiner Zeit so benannt worden war, — oder auch durch I, 27, 6, wonach Ṣiqlag den Königen von Juda bis auf diesen Tag gehörte, ausgeschlossen. Die Unverträglichkeit von I, 9, 9 mit der talmudischen Annahme von Samuels Autorschaft ist schon durch Tanchum Jeruschalmi z. St. ausdrücklich bemerkt worden (Goldziher, Tanchum Jerusch. 33 f.).

II, 1, 2—4. 8. 12 neben der in den andern Stücken allein gebrauchten längern Form Elijahu; ferner אתּי (du, fm.) II, 4, 16. 23; 8, 1; לכי (dir, fm.) 4, 2; כי (dein, fm.) 4, 3. 7; ש relativum 6, 11, vgl. auch die Infinitivbildung 5, 18. Beachte auch die sachliche Verschiedenheit, zwar nicht von I, 17—19. 21 gegenüber 22, 8, als wenn letzterer Erzähler nicht dem Elia den Prinzipat unter den wahren Propheten der damaligen Zeit gegeben hätte (Elia hielt sich ja nicht immer in der Nähe des Hofes auf; gegen Rösch, TSK. 1892, 557); aber von I, 19, 15 f. und II, 8, 7—15; 9, 1 ff. Also z. B. die Berichte über die dem Elia gleichzeitige Periode sondern sich in α) I, 17—19. 21; II, 2, 1—18; β) II, 1, 1—17; γ) I, 20 [V. 35—43 hat wieder einen formellen Berührungspunkt in יהוה mit I, 18, 26] und 22.

c) Sodann II, 18, 13—20, 19 erweist sich als ein besonderes Stück schon dadurch, dass es an einem seltenern Ausdruck der Regierungsjahre teilnimmt: „in 14 Jahr des Königs etc." 18, 13, was nach meiner Beobachtung nur 22, 3; 23, 23; Jes. 36, 1; Jr. 1, 2; 25, 3; 39, 2; 52, 5; 2 Chr. 34, 3; 35, 19 (die letzten drei Stellen in der Geschichte des Josia, worin dieselbe Bezeichnungsweise auch in Kn. vorliegt). Auch wieder innerhalb dieses Abschnittes steht 18, 14—16 selbständig da, indem darin stets (fünfmal) Chizqija, aber in 18, 13. 17—20, 19 stets (29 mal) Chizqijahu gebraucht ist. Ebendasselbe Stück 18, 14—16 erweist seine besondere Herkunft, indem es nicht, wie 18, 13. 17—20, 19, in Jes. 36—39 enthalten ist. Wenigstens eine von den Vorlagen des Schlussverfassers muss also die kürzere Form der auf jahu ausgehenden Namen bevorzugt haben, und wahrscheinlicher vom Einfluss einer solchen Quelle (vgl. das schon erwähnte Achazja und Elija II, 1, 2—4. 8. 12 und Chilqija 22, 8. 10. 12), als von der persönlichen Gewohnheit des Verf., dürfte auch dies herrühren, dass die kürzere Form solcher Namen sporadisch (II, 15, 1. 7. 11. 23. 26 f.; 18, 1. 10) auch in

d) Partien auftritt, die nicht blos nach der Erwartung, sondern sicher vom Verf. selbst ihre Formulierung bekommen haben: nämlich die fast jede Biographie eines Königs einleitenden und schliessenden Sätze: I, 11, 41—43; 14, 19 f. 21. 29—31; 15, 1 f. etc. Sicher ist dies bei den einleitenden Bemerkungen deshalb, weil dieselben bei den Königen Israels im wesentlichen ebenso lauten, wie bei den Königen Judas, und doch nicht vorausgesetzt werden kann, dass die für beide Reihen von Königen benützten Quellen ebendieselbe Art der Einleitung der einzelnen Regierungsgeschichten angewendet haben. Ferner bei den ausleitenden Bemerkungen ist es sicher, weil gerade in ihnen mit dem gleichen Ausdruck „und der Rest etc." auf die ausführlicheren Berichterstattungen hingewiesen ist, dieser Hinweis also nicht aus diesen Berichterstattungen selbst genommen sein kann.

2. Art der Quellen und ihre Beziehung zu den vorliegenden Bb. der Kn. — a) Von den in 1, a genannten Schriften ist die 1. durch die Abwesenheit von hajjamîm „der Tage" im Titel verschieden von den beiden andern, und diese Abwesenheit lässt sich nicht daraus erklären, dass Salomo nicht zu den Königen Judas im spä-

teren Sinne dieses Wortes gehörte, denn es hätte heissen können sepher dibʿrê hajjamîm lemèlekh Schelomo. Ob die erwähnte Verschiedenheit durch das gleichmässige Auftreten von יתר (I, 3, 16; 8, 1. 12; 9, 11; 11, 7; 16, 21; 22, 50; II, 8, 22; 12, 18; 14, 8; 15, 16; 16, 5) ausgeglichen wird, wie nach Ewald auch Wellh. (Bleek[4] 261; Komp. 297) vermutet, bleibt sehr zweifelhaft. Wichtiger aber ist die Frage, was die in Nr. 1, a genannte 2. und 3. Schrift gewesen sind. Sie wird aber wohl nicht anders beurteilt werden können, als dass jede von beiden eine abgeleitete Darstellung der Tagesgeschichten (eine sekundäre Gestalt der Jahrbücher) des Reiches Israel und des Reiches Juda gewesen ist.

So ist vielleicht schon deshalb zu urteilen, weil sie als „Buch" der Tagesgeschichten und nicht als letztere selbst bezeichnet sind (Wellh., Bleek[4] 260; Komp. 296), mehr noch deshalb, weil für jedes Reich nur ein Buch vorausgesetzt wird, während gemäss der langen Existenz, resp. den wechselnden, einander befeindenden (Corn. § 18, 4) Dynastien dieser Königreiche deren Jahrbücher viele Rollen gebildet haben werden trotz Esth. [6, 1;] 10, 2; Esr. 4, 15. — Jene Bücher erscheinen also nicht als die primären Niederschriften, welche — vgl. die soeben erwähnten Stellen — wahrscheinlich der Mazkîr („Unterstützer des Gedächtnisses", oder Traditionspfleger 2 Sm. 8, 16 [1 Chr. 18, 15]; 20, 24; 1 Kn. 4, 3; 2 Kn. 18, 18. 37 [Jes. 36, 3. 22]; 2 Chr. 34, 8) anzufertigen hatte, vielleicht nicht ohne den Sôphēr (Schreiber, 2 Sm. 8, 17; 20, 25; 1 Kn. 4, 3; 2 Kn. 12, 11; 19, 2; 22, 3 ff.; 25, 19). — Jene drei (oder zwei) sekundären Darstellungen, auf welche in Kn. verwiesen ist, sind aber als die Fundstätten dessen gedacht, was bei den einzelnen Regenten in Kn. erzählt ist. Der Eingang der Zitate „und das Übrige etc." schliesst dies ja keineswegs aus, sondern indirekt ein, und z. B. bei Salomo 1 Kn. 11, 41, oder Ahab 22, 39 muss das in Kn. Erzählte auch einen Hauptteil vom betreffenden Abschnitt der zitierten Schriften gebildet haben. Die Regierungsgeschichten der Könige sind demnach in eine zu wenig positive Beziehung zu den zitierten Schriften gesetzt von Kuenen 1, 2, 68. 70. — Schon wegen des zuletzt erwähnten Umstandes, aber auch weil 2 Kn. 21, 17 betreffs der Sünde, die Manasse gethan hat, auf die dritte von jenen Schriften verwiesen ist, ist es nicht hinreichend begründet, dass jene Schriften [nur] „die politische Geschichte" erzählten (Kuenen 1, 2, 67), sodass das in unsern Bb. der Kn. bezeugte Interesse für die Geschichte der Religion ein epigonenhaftes Novum wäre.

b) Dieses bei den — prophetischen, oder priesterlichen — Freunden der legitimen Religion Israels als alt vorauszusetzende Interesse wird ja auch als ein thatsächliches bezeugt, indem (vgl. Nr. 1, b) ausführliche Erzählungen insbes. über die grossen Prophetengestalten Elia und Elisa und deren Zeit niedergeschrieben worden sind, wahrscheinlich in den Prophetenvereinen.

Denn keine dieser Geschichten wird auch nur durch ihre jetzt vorliegende Form in die nachexilische Zeit verwiesen. Bei der Geschichte (α) über die Eliazeit thut dies nicht etwa das עד ל 18, 29, oder das מלפני 21, 29 (§ 52, 2, a), trotzdem letzteres nach dem Exil sehr beliebt war § 54, 3, a. Zu einem solchen Beweis müssten sicherere Anzeichen vorhanden sein — diese wenigen könnten ja auch durch spätere Reproduktion hineingekommen sein. — Und [um das anokhi 19, 4 nicht zu erwähnen] es fehlt ja doch schon z. B. in Bezug auf die Stellung der Zahlwörter (17, 12; 18, 23; 21, 10. 13; II, 2, 12) die Nachsetzung derselben, die doch schon in andern Partien (I, 7, 41 etc.; Hes. etc.) auftritt. Die Überordnung des Mose Dt. 34, 10, oder des Samuel (über Elia, Elisa) Jr. 15, 1, oder die Erwähnung des Speisopfers 1 Kn. 18, 36 nötigen keineswegs auch nur zu einer exilischen Datierung jener Schicht (gegen Rösch, TSK. 1892, 557 ff.). — Dasselbe gilt betreffs der Schicht (β). — Die in (γ) vorkommenden sprachlichen — mittelpalästinischen — Besonderheiten treten auch in älteren Stücken auf und jedenfalls nicht, was sicher datierte Stücke anlangt, hinter Hes., z. B. אתי in dem nach allen Anzeichen alten Stücke Ri. 17, 2; ferner auch in der quellenhaften Erzählung 1 Kn. 14, 2; sodann eben II, 4, 16. 23; 8, 1; endlich Jr. 4, 30; Hes. 36, 13.

c) Betreffs II, 18, 13 ff. vermag ich nicht anders zu urteilen, als dass — α) 18, 14—16 in das richtige Stadium jenes Feldzugs gesetzt ist (so auch Schrader KAT[2] 310 f. und Wellh., Komp. 292), also sich weder ursprünglich bezogen hat auf eine Tributzahlung Hiskias an Sar^egon 711 (so zuletzt Klostermann, Kurzgefasster Kommentar 1887, z. St.), noch auf den Schlusspunkt der Beziehungen Hiskias und Sanheribs 701 (Tiele, Babyl.-assyr. Gesch. 1888, 317 f.; Winkler, Alttestl. Untersuchngen 1892, 33), aber auch nicht „eine dem Folgenden parallele Version" (Meyer, Gesch. d. Altertums 1, § 384) ist. — β) 18, 13. 17—19, 9[a] ist nicht wegen 18, 22, wonach Hiskia die Vielheit der Altäre bekämpfte, ungeschichtlich; denn es steht nicht fest, dass diese Bekämpfung „nicht in den Tendenzen der Zeit gelegen habe" (Wellh., Bleek[4] 255; Komp. 291): er hat Mi. 1, 5 übersehen. — γ) 19, 9[b] ff. ist zuerst durch Sörensen (Juda und die assyr. Weltmacht 1885, 19 f.) als ein späterer Bericht über die auch schon in (β) dargestellte Geschichte beurteilt worden. Aber dem zuzustimmen, hält mich schon dies ab, dass es mir unerfindbar ist, wozu man in jene Zeit noch die Absendung eines Briefes des Sanherib hineingedichtet hätte. Jetzt meint Winckler 35 ff. die Ansicht begründen zu können, dass 19, 9[b] ff. sich ursprünglich auf einen hinter 701 und hinter den von ihm angenommenen Regierungsanfang Taharqa's (691) fallenden Kriegszug Sanheribs bezogen habe, sodass daran sich mehr organisch die Nachricht (19, 37) von der bald darauf erfolgten Ermordung Sanheribs (681) anschlösse. Über den ursprünglichen Standort des Abschnittes 18, 13. 17—20, 19 scheint so viel sicher zu sein, dass er wegen seiner nicht chronologischen, sondern ideellen Anordnung, welche den auf die spätere Weltmacht Babel und die Zukunft Israels bezüglichen Teil zuletzt stellte, aus einem prophetischen Werke durch den Schlussverf. von Kn. entlehnt worden ist.

d) Beziehung zu den Pentateuchquellen. Ob Buddes (Ri.-Sm. 275) Überzeugung vom Wiederauftauchen der Quelle E in Kn., und ob Cornills (§ 18, 5—7) Zuweisungen an E (1 Kn. 12, 1—20; „Substrat" von 14, 1—18; 11, 29—39) und J (14, 25—28; 15, 16—22) sich objektiv begründen lassen, ist zweifelhaft (Kittel, Gesch. 2, 51 vermisst sichere Stützpunkte des Urteils). Beim letztgenannten Stücke spricht die Pluralbildung שָׂרֵי חֲמָלִים positiv dagegen. Nicht einmal der Deuteronomiker kann mit Schrader § 220 sicher in den die einzelnen Regierungsgeschichten gleichmässig umrahmenden Partien von Kn. (oben Nr. 1, d) wiedererkannt werden. — In formeller Hinsicht berief sich Schrader § 220, d und konnte er sich nur berufen auf sog. simultane Sprachelemente, z. B. darauf, dass das oben § 41, 3 als deut. erwähnte „mit ihrem ganzen Herzen und ihrer ganzen Seele" auch 1 Kn. 2, 4; 8, 48, überdies ohne Suffix auch 2 Kn. 23, 3, steht. Aber solche simultane Sprachelemente zweier Literaturprodukte können ja niemals die Einheit ihres Verfassers beweisen (oben § 36, 3, d), wie man auch bei diesem Beispiele ausdrücklich darlegen kann, indem ebenderselbe Ausdruck auch Jr. 32, 41 auftritt, überdies auch 2 Chr. 6, 38. Was aber die sachlichen Gründe Schraders anlangt, so kann man, obgleich der Deut. die Vielheit der Kultusstätte bekämpfte, nicht sagen, dass nur er selbst die ständigen Klagen über den Höhenkult habe erheben können 1 Kn. 3, 2 f.; 15, 14 etc. Noch viel weniger lässt sich behaupten, dass gerade der Deut. das religionsgeschichtliche Urteil über die einzelnen Regenten, z. B. „und Salomo that, was böse war in den Augen Jahwes" (I, 11, 6) gefällt habe. Das angedeutete sprachliche und religiöse Verhältnis, welches zwischen dem Deut. und den umrahmenden Partien von Kn. besteht, ist auch schon dann erklärt, wenn in einer Periode, wo das Gesetz Moses hauptsächlich in der vom Deut. dargebotenen Reproduktion vor den Augen der Jahwetreuen stand, die erwähnten Partien geschrieben sind.

3. Über Zeit und Vermittler der Abfassung scheint dies das Richtigste. — a) Das Buch der Tagesgeschichten der Könige von Juda hat auch die Eroberung Jerusalems umfasst.

Denn je mehr dieses Buch neuerdings — und mit Recht (Nr. 2, a) — als eine Geschichtsbearbeitung beurteilt wird, um so weniger wahrscheinlich ist die Annahme von Kuenen (§ 24, 8), Cornill (§ 18, 8) und Kamphausen (in Kautzsch, Die heil. Schr. etc.), dass diese Arbeit vor der Katastrophe, diesem natürlichen Anlass zur Gesamtdarstellung der Königsgeschichte, begonnen worden sei. Auch enthält ja 2 Kn. 25 Faktisches und keine Urteile, wie die in Nr. 1, d und 2, d gekennzeichneten Abschnitte. Dafür spricht ferner, dass 25, 1 בִּשְׁנַת mit der Ordinalzahl steht, was in Kn. blos noch 17, 6, einem aus dem Buch der Tagesgeschichten herzuleitenden Abschnitte vorkommt. Dagegen aber spricht nicht entscheidend, dass die Verweisung „und der Rest etc." bei Jojakhin und Zedekia fehlt, denn sie fehlt auch bei andern, bei denen auch das Buch der Tagesgeschichten keine ausführlicheren Nachrichten gab: 2 Kn. 9, 25—29; 17, 6; 23, 34 f.

b) Die aus den Quellen (Nr. 1, a—c; 2, a—c) geschöpften

längeren Erzählungen („Exzerpte") nehmen Rücksicht auf die hauptsächlich aus der ersten Quelle (Nr. 1, a; 2, a) gezogenen allgemein gehaltenen Notizen („Epitome"), z. B. der Anfang der Eliageschichte 1 Kn. 17, 1 auf 16, 29—34; also ist der Exzerptor und der Epitomator identisch (Wellh., Bleek⁴ 262; Komp. 298). — c) Sowohl in die Exzerpte, wie in die Epitome, sind die deuteronomistischen Partien (Nr. 1, d; 2, d) eingefügt; also sind der Exzerptor und der Epitomator und dieser Deuteronomist die nämliche Person. — d) Diese ist aber nicht Jeremia gewesen, wie schon daraus hervorgeht (§ 36, 3, c), dass das Vertreiben des Volkes ins Exil in Kn. niemals durch הִדִּיחַ bezeichnet ist, bei Jr. aber 19 mal (vgl. die Zusammenstellung von Spracheigenheiten Jr.'s in De crit. etc. 61 s.). Dadurch wird auch die Frage verneint, ob das mit 2 Kn. 24, 18—25, 21. 27—30 parallele Stück Jr. 52, 1—27. 31—34, wenn auch aus den Annalen geschöpft (oben Nr. 3, a), so doch durch Jeremia wenigstens eingeleitet sei. Denn mit einer solchen Einleitung, wie sie in Kn. — woran doch eben Jeremia nicht gearbeitet hat —, ständig ist, beginnt auch jenes doppelt auftretende Stück. — e) Der deuteronomistische Verf. hat im babylon. Exil geschrieben.

Denn *α*) die Beziehungen auf Zeitpunkte vor 588 als auf die betreffende Gegenwart, wie „Israel übte Abfall gegen das Haus Davids bis auf diesen Tag" (I, 12, 19) d. h. bis 722, sind am wahrscheinlichsten bei der Quellenexzerpierung stehen geblieben. — *β*) Die eine Quellenschrift, das Buch der Tagesgeschichten der Könige Judas, ist nach oben Nr. 3, a am wahrscheinlichsten selbst erst nach 588 ausgearbeitet worden. — *γ*) Auch für die Abfassung von Kn. war kein natürlicher Anlass vor 588, sondern erst nach dieser ἐποχή. — *δ*) Ob der Schlussverf. auch den Bericht über Jojachins Befreiung 562 hinzugefügt hat, wird wohl immer fraglich bleiben. — *ε*) Einen jüngeren Zusatz hatte schon Schrader § 222 in der wohl ohne Zweifel östlich vom Euphrat geschriebenen, die Ausdehnung sowie den Frieden der Herrschaft Salomos idealisierenden Stelle 1 Kn. 5, 4 f. gesehen; sodann Ewald, Gesch. 1, 227 ff. nahm ein primäres und ein sekundäres Stadium der letzten Gestaltung an; Wellh., Bleek⁴ 238. 263 f.; Komp. 299 hob „sukzessiv eingesetzte Verse I, 3, 2. 3 und ausserdem 14 f.; II, 17, 19 f. 34ᵇ—41 etc." und „allerlei durch ihre lockere Einfügung bemerkliche kleinere und grössere Zusätze" hervor; vgl. weiter Stade, ZATW. 1886, 164—169 über II, 17, 7 ff.; insbes. Kuenen 1, 2, 90—96; Cornill 18, 8; Kamph. in Kautzsch, Die h. Schr. etc. — In der That muss z. B. in I, 3, 1 ff. mehr als blos ein Interpretament vorliegen, wenn auch nicht schon „Haus Jahwes" in 1ᵇ*β*, so doch V. 2 als Einschränkung von 2, 46ᵇ und V. 3 als Erklärung von Salomos Opferung zu Gibeon. Aber ob der Ton von V. 2 nicht begreiflich ist, weil es sich um das Volk handelt, von dem nicht zu erwarten war, dass es selbst die Initiative zu einem Tempelbau ergreife? Auch scheint es, dass V. 3 eher in diesem Zusammenhang exi-

stiert hat (sodass er also nicht mit Kuenen, Cornill, Kamph. dem Dt.^{2}, sondern dem Dt.^{1} zuzuschreiben wäre), als der abrupte V. 2, und dass letzterer vielleicht wirklich (vgl. Böttcher, Ährenlese 2, 15 ff.), weil auch vom Höhenkult handelnd, erst später hierher gesetzt worden wäre. So dürfte auch über manche andere Stellen, die jetzt einem Dt.^{2} zugeschrieben werden, die Diskussion noch nicht geschlossen sein (über 1 Kn. 13, 18 *vgl. § 85, 3, b*).

Ganz anders, als in Ri. und Sm. (§ 51 und 52, je am Ende), ist in Kn. das Gesetz (hier auch als geschrieben bezeichnet) und der Bund Gottes erwähnt: I, 2, 3; 3, 3. 14; 6, 12. 38; 8, 33. 55. 58. 61; 9, 4. 6; 11, 11. 33 f. 38; 13, 21; 14, 8; 18, 18; 19, 10. 14; II, 10, 31; 13, 23; 14, 6; 17, 8. 13. 15 f. 19. 34. 37 f.; 18, 6. 12; 21, 8; 22, 8. 11; 23, 2 f. 21. 24 f. Das Auftreten einer starken deuteronomistischen Partie bereits I, 2, 1 ff., also innerhalb der ersten zwei Kapitel, dürfte für die schon ursprüngliche Selbständigkeit von Kn. gegenüber Sm. sprechen, wie eine früher mehrfach behauptete (vgl. insbes. Eichh. § 478. 484) Gemeinsamkeit des Verf. von Sm. und Kn. selbstverständlich ausgeschlossen wird nicht blos durch die in Sm. und Kn. verschiedene Art der Geltendmachung des Gesetzes, sondern auch durch die nur in Kn. auftretende Beklagung der Kultusstättenvielheit und Zitierung von Quellen. — Darüber, dass in Kn. noch nicht die esoterisch-priesterliche Gesetzestradition und -reproduktion als allgemein bekannter und geltender Massstab angewendet ist, vgl. das Wesentliche in § 48, 4, b (über die Priester als Träger der Bundeslade I, 8, 3. 6 als nicht zu Nm. 4, 15 ff. [EP] stimmend); vgl. noch, dass das Laubhüttenfest siebentägig ist 1 Kn. 8, 65 f., wie Dt. 16, 15.

§ 54. Die Chronika. Die mit Gn.—2 Kn. parallel laufende Chr. besitzt keine primäre Einheitlichkeit, da die Chronik selbst sich nur als ein auf Vorarbeiten aufgebautes Werk giebt, und ist um 300 v. Chr. in der nachprophetischen Gottesreichsstufe verfasst.

1. Parallelismus von Gn.—Kn. mit Chr. — a) 1 Chr. 1—9 ist summarische Rekapitulation von Gn. etc.: die Genealogien der Patriarchen, der 12 Stämme Israels und der Bewohner Jerusalems bis zum Anfang der Königszeit. — b) Der 2. Hauptteil behandelt Saul [1 Sm. 9—31] in I, 10, ferner David [2 Sm. 1— 1 Kn. 2] in I, 11—29, sodann Salomo [1 Kn. 3—11] in II, 1—9, weiterhin die Geschichte des Königreichs Juda [mit enthalten in 1 Kn. 12—2 Kn. 25] in II, 10 ff. und schliesst mit dem Befreiungsedikt des Cyrus 36, 22 f.

2. Als Quellenwerke über die behandelten Ereignisse sind

a) genannt: bei David — ich füge wesentlich die Regierungszeiten hinzu, welche Kamphausen (Die Chronologie der hbr. Könige 1883) als die relativ wahrscheinlichsten aufgestellt hat, meine abweichenden Vermutungen in [ ] bemerkend — 1017 die Worte des Sehers Samuel,

des Propheten Nathan und des Schauers Gad I, 29, 29; bei Salomo 977 die Worte des Proph. Nathan und die Prophetie des Siloniten Ahia und die Schauungen des Schauers Jeʿdî (Jeʿdo; Qere) über Jerobeam II, 9, 29; bei Rehabeam 938 die Worte des Proph. Schemaʿja und des Schauers ʿIddo, in Bezug auf Genealogie (?) und die Kriege etc. 12, 15; bei Abia 921 der Midrasch (Untersuchung, Erklärung, erörternde Darstellung) des Proph. ʿIddo 13, 22; bei Asa 918 das Buch der Könige von Juda und Israel 16, 11; bei Josaphat 877 die Worte Jehus, des Sohnes Chananis, welche übergetragen (aufgenommen, הֹעֱלָה) sind in das Buch der Könige von Israel 20, 34; bei Jehoram 852, bei Ahasjahu 844 und bei der Athalja 843 ist kein Zitat; bei Jehoas 837 der Midrasch des Buchs der Könige 24, 27; bei Amaṣja 797 das Buch der Könige von Juda und Israel 25, 26: bei Asarja (Uzzija) 778 eine Schrift des Proph. Jesaja 26, 22; bei Jotham, 750 Mitregent und 736 König, das Buch der Könige von Israel und Juda 27, 7; bei Ahas 734 das Buch der Könige von Juda und Israel 28, 26; bei Hiskia 714 [aber nach meinem Urteil doch wahrscheinlicher vor der Eroberung Samarias, nämlich 724] die Schauung des Proph. Jesaja im Buch der Könige von Juda und Israel 32, 32; bei Manasse 686 [696] die Worte der (Berichte über die) Könige von Israel 33, 18 f. (vgl. unten); bei Amon 641 [642]: wieder kein Zitat 33, 25; bei Josia 639 [641] das Buch der Könige von Israel und Juda 35, 27; bei dem 3 Monate regierenden Jehoahas 608 [610] wieder kein Zitat 36, 3; bei Jojaqim 608 [610] das Buch der Könige von Israel und Juda 36, 8; bei seinem 3 Monate und 10 Tage regierenden Sohne Jojakhin 597 [599] 36, 10 sowie bei dessen Oheim Zedekia 597—586 [599—588 kein Zitat.

b) Gegenseitige Beziehungen der zitierten Schriften. — α) Zusammenfallen ohne Zweifel das Buch der Könige von Juda und Israel und das Buch der Könige von Israel und Juda, aber mit ihnen wahrscheinlich auch das Buch der Könige von Israel und die Worte der Könige von Israel; denn beide werden gerade bei judäischen Königen, Josaphat und Manasse, als Quellen zitiert. Darnach hat der Chronist mit den 4 Ausdrücken nur ein Quellenwerk gemeint. Ebendasselbe kann auch unter Midrasch des Buches der Könige II, 24, 27 verstanden sein. Denn diese Identifizierung wäre nur dann unerlaubt, wenn hinter „Midrasch“ einer von den soeben besprochenen 4 Titeln stünde. — β) Betreffs zweier unter den mit Prophetennamen in Verbindung stehenden Quellen wird ausdrücklich erwähnt, sie seien Bestandteile des Buchs der Könige von Juda etc. gewesen, nämlich betreffs der Worte Jehus II, 20, 34 und der Schauung des Proph. Jesaja 32, 32. Ferner 33, 18 wäre es möglich, dass neben „sein [des Manasse] Gebet“ „die Worte der Schauer, die zu ihm [auch: gegen ihn] redeten“ gemäss dem anderweitigen Sinn des Ausdruckes „geschrieben auf“ (28, 16 etc.) nur ein inhaltliches Element der Berichte über die Könige Israels bezeichnen wollten. Aber es folgt V. 19 mit Waw epexegeticum eine genauere Ausführung „und zwar sein Gebet und seine Erhörung etc., siehe, sie sind geschrieben in den Berichten seiner Schauer“; denn dass חוֹזָי chozaw beabsichtigt war und nur unrichtige Wortabteilung (§ 19, 4. 5) vorliegt im jetzigen וחוזי, ist höchst wahrscheinlich mit Budde,

ZATW. 1892, 38 anzunehmen. Nun war „sein Gebet“ V. 18 als Bestandteil der Berichte über die Könige Israels genannt. Darnach sind wahrscheinlich auch die „Reden der zu ihm sprechenden Schauer“ V. 18 als Abschnitt dieses Werkes gemeint gewesen. Es ist nicht anzunehmen, dass eine von der in V. 18 erwähnten Aufzeichnung des Gebetes Manasses gesonderte Niederschrift dieses selben Gebetes, und zwar aus der Feder eines, der zufällig Chozaj (Schauer) geheissen hätte, habe angezeigt sein sollen in V. 19. — γ) Aber darf das, was betreffs zweier prophetischen Quellenschriften ausdrücklich und betreffs einer indirekt gesagt ist, auf alle ausgedehnt werden? Dieses Bedenken wird doch wahrscheinlich durch folgende Erwägungen zerstreut. Zunächst kann es dem Chronisten eine verhältnismässig gleichgiltige Sache gewesen sein, ob er allemal aussprach, dass die zu Propheten in Beziehung stehenden Quellen auch Teile des Buchs der Könige etc. seien, weil ja diese Zugehörigkeit der von ihm zitierten prophetischen Quellen in seiner Zeit bekannt gewesen sein kann. Sodann wäre es auch nicht unerklärlich, dass Abschnitte eines [geschichtlichen] Gesamtwerkes durch Hervorhebung der in diesen Abschnitten auftretenden Hauptpersonen kenntlich gemacht wären, da ja diese Zitationsweise thatsächlich in der jüdischen Schriftgelehrsamkeit geübt worden ist (§ 92, 3). Kamen nun als solche Hauptpersonen Propheten, also Sprecher *κ. ἐ.* in Betracht, die übrigens in den gemeinten Abschnitten auch wirklich redend auftraten, so war es nicht fernliegend, den betreffenden Abschnitt als die Worte des Proph. Samuel etc. zu benennen. — Insofern nun bis jetzt, vgl. oben α), wenigstens die Möglichkeit erkannt ist, dass das zitierte Quellenwerk auch der Midrasch des Buchs der Könige genannt ist, so konnte ein Abschnitt dieses Quellenwerkes auch der Midrasch des Proph. Iddo genannt werden II, 13, 22.

c) Verhältnis zur Hauptquelle des Buchs der Kn. und diesem selbst. Indirekt, oder direkt muss dieses Verhältnis bestanden haben, weil ja in den auf die nämlichen Punkte bezüglichen Nachrichten Kn. und Chr. meist wörtlich übereinstimmen. Aber welches ist genauer dieses Verhältnis gewesen? — α) Die Hauptquelle von Kn. wird in diesem immer als doppeltes Werk zitiert und trägt stets die Bezeichnung „Buch der Zeitereignisse etc.“ Da nun nicht wohl gedacht werden kann, dass das in Kn. konsequent hinzugesetzte und auch den Lesern von Chr. bekannte hajjamîm trotzdem von Chr. weggelassen werden konnte, so kann mit der Hauptquelle von Kn. die einheitliche und niemals ebenso genannte Quelle von Chr. nicht identifiziert werden. — β) Am allerwenigsten kann Kn. selbst von Chr. gemeint sein. Denn der Chronist verweist auf seine Quelle so, wie wenn diese Ausführlicheres darböte, als er selbst schon gegeben hat, während Kn. an entsprechenden Stellen nicht einmal einen gleich ausführlichen Bericht, wie Chr. selbst,

bietet. Denn um einen Fall zu beleuchten, so handelt über Asa 1 Kn. 15, 9—24, aber der Chronist II, 13, 23—16, 11, und zwar sind alle Momente des ersteren Berichts auch in diesem enthalten. Nimmermehr also kann auf Kn. zurückverwiesen sein, wenn 2 Chr. 16, 11 steht „und siehe, die Worte Asas, die ersten und die letzten, d. h. die Geschichte Asas in ihrem ganzen Umfang, sind geschrieben im Buch der Könige von Juda und Israel". Ein besonders deutlicher Beweis dieser Unmöglichkeit ist die Angabe bei Manasse 2 Chr. 38, 18, dass sein Gebet etc. aufgezeichnet sei in der Geschichte der Könige von Israel, während doch in 2 Kn. 21, 1—17 nichts von einem Gebet Manasses zu lesen ist.

d) Die also höchtens indirekte Beziehung zur Hauptquelle von Kn. und die nicht ausschliessliche Beziehung zu Kn. selbst hat aber das Quellenwerk von Chronika am allerwahrscheinlichsten dadurch besessen, dass Abschnitte der Hauptquelle von Kn. mit Berücksichtigung von Kn. und mit Einflechtung noch anderer schriftlicher oder auch mündlicher Nachrichten zu einer Darstellung verschmolzen worden waren: der Midrasch des Buches der Könige.

Die Hauptquelle von Kn. muss man als Fundgrube auch des genannten Quellenwerkes anerkennen, weil man, um sich die Bewahrung der vielen Einzelheiten von Chr. denkbar zu machen, ein altes Reservoir annehmen muss, und weil es Willkür wäre, dieses nicht in der Hauptquelle von Kn. zu finden. Auch ist nicht zu übersehen, dass der Zitierung des Buchs der Zeitereignisse der Könige von Juda (1 Kn. 14, 29; 15, 7; 2 Kn. 15, 6; 21, 17) parallel gehen die Zitierungen von prophetischen Abschnitten der Quelle von Chr. (II, 12, 15; 13, 22; 26, 22; 33, 19). Jedoch schon aus dem obigen Hinweis auf viele Einzelheiten des Inhalts der Chronika kann man ersehen, dass die Stellung zu der Frage, ob auch noch das alte Quellenwerk von Kn. Materialien bei der Herstellung der Quellenschrift von Chr. geliefert hat, mit von dem Urteil darüber bedingt ist, ob viele, oder wenige, oder gar keine guten alten Nachrichten in Chr. enthalten sind, und dass deswegen Wellh., Proleg. [8] 236, Stade, Gesch. 1, 83, Kuenen 1, 2, 162 jene Frage verneinen zu müssen gemeint haben.

3. Abfassungszeit. a) Ein weiter Zeitabstand zwischen Kn. u. Chr. muss schon wegen der sprachlichen Verschiedenheit beider angenommen werden. Man vergleiche folgende Proben!

α) Rechtschreibung ירושלם 2 Kn. 14, 2, aber ירושלים 2 Chr. 25, 1, wie noch I, 3, 5; Jr. 26, 18; Esth. 2, 6. — *β*) Lautlehre: neben יִשַׁי nur hier אִישַׁי (der Vater Davids) I, 2, 13, statt Tiglathpileser 2 Kn. 15, 29 etc. Tiglathpilneser 1 Chr. 5, 26 etc. etc. — *γ*) Formenlehre: מצרי 2 Kn. 22, 19 in der Parallelstelle מלפני 2 Chr 34, 27; — *δ*) Syntax: Accus. und Dativ oft ver-

wechselt 1 Chr. 5, 26 etc., nicht bei Hag., Sach., Mal. — ε) Lexikon: אַרְגָּמָן roter Purpur Ex. 25, 4 etc. und so noch stets in Hes., Hohesl. und Esth. (1, 6; 8, 15); aber in Chr. (II, 2, 13; 3, 14) daneben auch das aramäische אַרְגְּוָן I, 2, 6; Dn. 5, 7. 16. 29; — Karmesin = שָׁנִי Gn. 38, 30; Ex. 25, 4 etc. und תּוֹלַעַת Ex. 25, 4 etc., aber in Chr. dafür stets אַרְמֶנִי II, 2, 6. 13; 3, 14 vom persischen kirmîn. — Schon die Sprachentwicklung von den älteren Stücken in Sm. durch Kn. hindurch zu Chr. ist derart — man beachte auch noch das Verhältnis des älteren anokhi zum spätern ani: in Sm. 50 zu 50; Kn. 9 zu 44; Chr. 1 zu 30 (Böttcher § 858) —, dass Vernes, Essais bibl. 1891, IX nicht die Abfassung aller dieser Schriften zwischen 350—250 v. Chr. datieren durfte.

b) **Sachbeweis.** In 1 Chr. 3, 19—24 ist die Genealogie Serubbabels (536) weitergeführt bis Hananja 20 f., Jesaja 21ᵃ, Rephaja, Arnan, Obadja 21ᵇ, Schekhanja 21 f., Schemaja 22, Nearja 22 f., Eljoënaj 23 f. und Hodujahu [Qere falsch punktiert] 24, also durch neun Generationen.

Denn der ursprüngliche Wortlaut von V. 21 war wahrscheinlich „und Sohn des Hananja war Pelatja und Jesaja; sein Sohn war Rephaja, sein Sohn Arnan, sein Sohn Obadja, sein Sohn Schekhanja". Ursprüngliches בני ist also wahrscheinlich in בני verschrieben, nicht blos oder nicht sowohl weil ו und י sehr häufig verwechselt worden sind (§ 19, 5), sondern wegen der auffallenden Voranstellung des בנו, welche sich aus Ellipse des „und" erklären kann und, obgleich keine wirkliche Analogie an 3, 1—3; 5, 5; 7, 24; 8, 30 [„und sein erstgeborener Sohn war"]; 9, 36; 2 Chr. 2, 13 besitzend, doch eine von den mancherlei Variationen gebildet haben kann, in denen das Sohnesverhältnis in diesen Genealogien ausgedrückt wird (so Luther). Vielleicht darf auch vermutet werden „und Jesaja war sein Sohn, Rephaja sein Sohn etc., Schekhanja sein Sohn", wobei dann die ersten zwei Glieder der Genealogie genau so angeknüpft gewesen wären, wie 7, 20, auch die Wortstellung ganz normal wäre, nur aber nicht blos בנו viermal zu בני geworden, sondern auch zuletzt בנו vor ורפיה übergangen wäre (so LXX, Pesch., Vulg.). Bei dieser Auffassung wären zehn Generationen. Da nun Serubbabels Sohn Hananja 536 nicht blos verheiratet gewesen, sondern auch seinen Sohn Jesaja besessen haben kann, und da die Generationen der Hebräer beim häufigen frühen Eheschluss der Morgenländer oftmals nur ca. zwanzig Jahre ausfüllten (vgl. m. Beitr. zur bibl. Chronol. ZKWL. 1883, 404): so brauchen wir durch die 9 oder 10 Generationen nur bis ca. 300 v. Chr. herabgeführt zu werden.

Für die Deutung, dass בני רפיה etc. 21ᵇ anstatt des blossen רפיה etc. gesetzt wäre, und so zu den vorhergehenden zwei (21ᵃ) noch vier Brudergeschlechter gefügt wären, giebt kaum eine Grundlage der Gedanke, dass die Anfänger dieser Geschlechter weniger berühmt gegewesen wären, als letztere selbst, oder der Gebrauch von benê für Nachkommenschaft, wo nur ein Sohn genannt ist z. B. V. 16 f. Für diese Deutung kann auch nicht dies sprechen, dass dann Schemaja ben Schekhanja leicht der Zeitgenosse Nehemias sein könnte, was Zunz (Gottesdienstl. Vorträge 1892, 33 zulässt [„nach der letztern Deutung fiele V. 22

Schemaja ben Schechanja, überstimmend mit Neh. 3, 39, in Neh.'s Zeit"]). Denn der hier erwähnte Davidide dieses Namens kann nicht der gleichnamige Levit Neh. 3, 39 gewesen sein. Auch der Davidide Chattusch 1 Chr. 3, 22 braucht nicht mit dem Davididen Chattusch Esr. 8, 2 identisch zu sein, da sich Namen oft wiederholen. Aber einfach unmöglich ist trotzdem diese Deutung nicht, welche Ewald, Bertheau, Kamphausen (Bunsens Bibelwerk) vertreten, und jedenfalls finden von Serubbabel an sechs Generationen hier genannt auch Bleek [1886, 225], Zöckler z. St., Dillm., PRE², 3, 220; Oettli z. St.

Also auf die erste oder zweite Art lässt sich 21ᵇ mit seiner Umgebung in Verbindung setzen. Jedenfalls aber darf man nicht wegen 21ᵇ in Abrede stellen, dass die in 19ᵇ angefangene Genealogie Serubbabels auch in 21ᵇ—24 bis zur Gegenwart des Chronisten fortgesetzt werden soll. Demnach war es willkürlich, wenn Keil § 142 der Auffassung von 21ᵇ—24 als der Fortsetzung der Linie Serubbabels „alle Berechtigung im Texte" absprach.

Möchte man nun ferner daraus, dass in einer wirklich der persischen Zeit angehörenden Urkunde blos „Darius, der König" Esr. 6, 1, aber 2 Chr. 36, 22 und Esr. 1, 1; 4, 5. 7 „der König von Persien" steht, nicht streng beweisen können, dass Chr. nach dem Ende der persischen Oberherrschaft über Judäa verfasst ist: so spiegelt sich die nachesrensische und nachprophetische Abfassungszeit von Chr. doch sicher in der von Chr. dargebotenen und nur durch eine längerdauernde mündliche Tradition erklärbaren Umbildung von Momenten der früheren Geschichte und insbesondere auch in der unprophetischen Veränderung des religionsgeschichtlichen Gesichtspunktes und des sittlichen Massstabes ab, von welcher sich Chr. nicht freigehalten hat. Ich gebe einige Belege, dabei vom äusserlich Sachlichen zum Ideellen fortschreitend, nur seien auch Beispiele von solchen Inhaltsmomenten der Chr. vorausgeschickt, die für den geschichtlichen Wert dieses Buches sprechen.

α) Chr. hat zweifellos viele Thatsachen aus ihren Quellen geschöpft: die Aufzählung der von Rehabeam erbauten Städte II, 11, 5—12, der von Abia eroberten Plätze 13, 19, der Helden Josaphats 17, 14—18, der Brüder Jehorams 21, 2, vgl. weiteres 25, 6 ff.; 26, 6 ff.; 28, 12—15; 32, 10 etc. Unhaltbar erscheint demnach Kuenens Urteil 1, 2, 122: „An einer einzigen Stelle, 1 Chr. XI, 10—47 vergl. mit 2 Sm. XXIII, 8—39, muss man zur Erklärung [der sachlichen Unterschiede] annehmen, dass dem Chronisten ein ausführlicherer Bericht zur Verfügung stand, als der in den Büchern Sm. überlieferte". — β) In Zahlenangaben bieten aber auch schon die älteren Bücher zweifellose Textverderbnisse § 17, 2, und darauf bezügliche Differenzen zwischen den früheren Büchern und Chr. können vielleicht durch Verwechslung von Ziffern entstanden sein § 19, 5 (vielleicht ist ג und ה verwechselt 2 Kn. 8, 26; 2 Chr. 22, 2), auch hat der Chronist zuweilen die kleinere Zahl, z. B. 40000 Krippen von Pferden

1 Kn. 5, 6: blos 4000 2 Chr. 9, 25; aber trotzdem bleiben noch Zahlenangaben übrig, die nur aus unwillkürlich vergrössernder Bewunderung der Vorzeit erklärbar sein dürften, wie z. B. die von David zum Tempelbau gesammelten 100000 Talente Gold und 1000000 Talente Silber 1 Chr. 22, 14 als populärer Ausdruck für ungeheures Edelmetall zu verstehen (so richtig auch Oettli), nicht mit Keil und Zöckler unter Zugrundelegung eines sog. gemeinen Scheqel zu berechnen sind, wobei überdies immer noch ca. 8000 Millionen Mark herauskämen. — Auf jeden Fall sind die Tarschisch-Schiffe (אֳנִיֵּי תַרְשִׁישׁ; אֳנִיּוֹת תַּרְשִׁישׁ d. h. sehr grosse Schiffe, gleichsam „Westindienfahrer", die auf dem Roten Meer nach Ophir fuhren 1 Kn. 10, 22; 22, 49) missverstanden als „Schiffe nach Tarschisch" (אֳנִיּוֹת הֹלְכוֹת תַּ'; אֳנִיּוֹת לָלֶכֶת תַּ' 2 Chr. 9, 21; 20, 36); auch anerkannt von Roos, Die Geschichtlichkeit des Pent. etc. 1883, 106.

γ) 70 Noachiden I, 5—23; 70 Abrahamiden 29—42 etc. (oben § 48, 4, b, α; über anderes, wie die 3 mal 14 Glieder in Matth. 1 vgl. ZKWL. 1883, 288 f.); vgl. weiter 1 Sm. 16, 10 f. mit I, 2, 15 (Dan fehlt]: in alle dem zeigt sich Umschmelzung des genealogischen Materials in der Werkstätte der Idee. — δ) Religionsgeschichte: Gottes Zorn stellt auf die Probe 2 Sm. 24, 1; aber der Satan I, 21, 1; der Zusatz über die Sündhaftigkeit des in der Nathansweissagung gemeinten Davididen 2 Sm. 7, 14 fehlt I, 17, 7! — ε) Kultusgeschichte: Statt der vom einzigen goldenen Leuchter der Stiftshütte abweichenden zehn goldenen Leuchter des Salomonischen Tempels 1 Kn. 7, 49 ist nur das Anzünden des einen erwähnt II, 13, 11, — auch die relative Freiheit der Früheren in gottesdienstlichen Dingen meinten die Späteren nicht erlauben zu dürfen, —, bis dann Josephus (Antt. 8, 3, 7) einen gold. L. im Salomon. Tempel auch nur aufgestellt sein liess. — Priester als Träger der Bundeslade 1 Kn. 8, 3. 6; aber Leviten (vgl. Nm. 4, 15 [„παρεισῆλθε"!]) II, 5, 4. — Übrigens, dass der Chronist bei der mehrfachen nachexilischen Bedrückung der Leviten durch die Priester auf Seiten der Unterdrückten stand, ist nicht ohne Wahrscheinlichkeit behauptet worden durch Vogelstein, Der Kampf zw. Priestern u. Lev. seit den Tagen Ezechiels 1889, 96 ff. — ζ) Ethik: Bei David ist der Ehebruch mit allen Konsequenzen 2 Sm. 11 ff. weggelassen I, 20 (allerdings vgl. auch „Falsche Extreme" etc. 1885, 15 ff.).

Es war die nach dem Verstummen der Prophetie in mehrfacher Hinsicht sich veräusserlichende Geistesrichtung, welche es bewirkt hat, dass der von der Vergangenheit Israels in Chronik dargebotene Reflex manchen gebrochenen Strahl aufweist. Aber, nebenbei bemerkt, als das Medium, durch welches diese Brechungen bewirkt wurden, anstatt der dem Chronisten zugekommenen Tradition und der in seiner Zeit herrschenden Anschauungen, ihn selbst hinzustellen, hat man kein volles Recht. Denn er zitierte die Quellen so, dass er sie als seine Quellen meinte, vgl. seine Ausdrucksweisen „die Worte etc. in ihrem ganzen Umfang" (I, 29,

29; II, 12, 15; 16, 11) und „der Rest etc.“ (II, 9, 29 etc. etc.), und dass er seine Hauptquelle auf verschiedene Art benannte, ist schliesslich nur ein erlaubter Wechsel der Ausdrucksweise gewesen.

§ 55. Die Bücher Esra und Nehemia erzählen a) die Heimkehr des 1. Rückwanderungszuges und die Erbauung des 2. Tempels (Esr. 1—6); b) die Heimkunft des Esra im 7. Jahre des Artaxerxes 458 und die Bekämpfung der Mischehen (Esr. 7—10); c) die Ankunft des Nehemia im 20. Jahre des Artaxerxes 445 und den Mauerbau (Neh. 1—7, 3); d) Zusammenberufung des Volks zum Zwecke der Zählung desselben im 7. Monat, die dabei stattfindende Vorlesung des Gesetzes durch Esra, Aussonderung der Einwohner Jerusalems, Zählung derselben und insbes. der Kultusdiener, Einweihung der Stadtmauer etc. (7, 4—13, 5); e) die 2. Heimkehr des Neh. aus Babylonien im 32. Jahr des Artaxerxes 433 und abermalige Bekämpfung der Mischehen (13, 6—31). Diese Bb. sind mit Verwertung von älteren und jüngeren Niederschriften, unter denen auch solche von Esra und Neh. sich befanden, frühestens um 300 v. Chr. verfasst worden.

1. Hauptverschiedenheiten der Bestandteile. a) Buch Esra. K. 2: ein Register der zuerst aus Babel Heimkehrenden, auch Neh. 7, 6—73ª fast wörtlich; also ein Stück, welches durch seinen eigenartigen Inhalt sich als aus einem Archiv stammend, wenigstens als von der priesterlichen Aufsichtsbehörde ausgegangen erweist, nicht als die Leistung eines Geschichtserzählers sich giebt, wenn letzteres auch nicht dadurch ausgeschlossen würde, dass es an zwei Stellen, demnach sozusagen als ein zur freien Verfügung der Geschichtsschreiber stehendes Material auftritt. — Schon 4, 6 unterbricht den Zusammenhang, weil Achaschwerosch natürlicherweise = Kschjârscha (vgl. GGA. 1891, 502) = Xerxes und wirklich ist Esth. 1, 1 etc. (? Dn. 9, 1 = Kyaxares), also nicht = Kambyses sein kann; aber vollends zweifellos beziehen sich 4, 7—23 ursprünglich auf den Mauerbau unter Arta-khschathra = Artaxerxes I (465—424), im Hbr. = Arta-chschasta [nach Baer zu 4, 7 nicht mit ו]. Denn nur von der Befestigung Jerusalems ist darin die Rede; Arta-chschasta nicht = Smerdis; der Abschnitt ist vorangestellt in 3. Esr. 2, 15—25 (so Bertheau z. St. 1862, 69 ff.; Schrad. § 235; Bleek.-Wellh. § 139; Keil § 145; Schultz (Esr.-Neh.-Esth. in Langes Bibelwerk 1876 z. St.); Ryssel, Exeg. Handb. 1887 z. St.; Oettli, Kurzgef. Kom. 1889 z. St.; Riehm 2, 331; Driver 515; M. Vernes, Précis etc. 570; auch Kaulen § 247 und van Hoonacker, Zorobabel 1892, 17. 62). — 4, 6 ff. wurde auf Kambyses und Smerdis bezogen nur noch von Ewald, Geschichte 4, 137 ff.; Hitzig, Geschichte 272; Nägelsbach, PRE² 4, 335; Vatke 484; Rosenzweig, Das Jahrh. nach dem Exil 1885, 46 f.

Die in dem aramäischen Abschnitte 4, 8—6, 18 enthaltenen Briefe (kurzgesagt, und wirklich hängt auch der Geschichtsbuchausschnitt 6,

3—5 mit dem Briefinhalt V. 6 ff. zusammen) haben ausser ihrer Sprache noch das gemeinsam, dass in ihnen zwar Nebukadn. der König der Chaldäer 5, 12 genannt und bei Koresch, um die Zeit anzugeben, gesetzt ist „im 1. Jahre des Koresch, des Königs von Babel" 5, 13, dass aber sonst in ihnen zur Bezeichnung der Perserkönige nur „der König" gesagt ist 4, 12—14. 16. 22; 5, 5 f. 13 f. 17; 6, 3 f. 8. 10 (auch einfach „Darius" V. 12). — Ebendieselbe Ausdrucksweise im allergrössten Teile des um die Briefe in 4, 8—6, 18 gelegten Rahmens: nämlich „der König Arta-chschast" 4, 11. 17. 23; „der König Darjawesch" 5, 6; 6, 1. 13 (auch einfach „Darius" 5, 5). — Ebenso ist der Perserkönig noch einfach „der König" in dem gleichfalls aramäischen Briefe 7, 12—26 (V. 14 f. 20 f. 26) und in denjenigen hebr. Abschnitten des 2. Hauptteiles, in welchen von Esra in der ersten Person die Rede ist: 7, 27—K. 9 (7, 27 f.; 8, 1. 22. 25. 36). Allerdings der Umstand selbst, dass, im Unterschied von 7, 27—K. 9, in andern Abschnitten (7, 1—11 und K. 10) von Esra in der dritten Person gesprochen wird, begründet nicht die Besonderheit des Verf. der letzteren beiden Abschnitte, obschon sich kein Grund finden lässt, weshalb Esra in der Wahl der Person sollte gewechselt haben. — Zwar Keil 478 sagte, Esra habe, da er nicht in der Überschrift des Buchs genannt gewesen sei, sich in der 3. Person einführen müssen, 7, 1—11, und in K. 10 habe, weil Esra als amtliche Person auftrete, die Darstellung die subjektive Form verlassen. Aber höchstens das betreffs 7, 1—11 würde gelten; jedoch Esra selbst hätte 7, 1—5 nicht eine lückenhafte Genealogie von sich gegeben (Seraja 1 Chr. 5, 40). Ferner die Bemerkung „Esra war ein behender Schreiber im Gesetze Moses" 7, 6 zeigt, dass der Bericht nicht von Esra selbst ist. Denn wenn auch die Männer dieser Zeit sich von Selbstlob und Selbstgerechtigkeit nicht frei gehalten haben (vgl. das „gedenke mir doch, o Gott" etc. Neh. 5, 19; 13, 14. 31), so ist doch jener Ausdruck „behend" (mâhîr) wieder eine zu kleinliche Selbstbezeichnung im Munde eines grossen Mannes.

Endlich stimmen die bis jetzt noch nicht erwähnten Abschnitte K. 1. 3. 4, 1—5 mit Teilchen der Urkundeneinflechtung sowie mit den Esra als eine dritte Person behandelnden Partien (7, 1—11; K. 10) darin überein, dass sie „König von Persien" sagen: 1, 1 f. 8; 4, 3. 5 [2]; 4, 7. 24; 6, $14^{b\beta}$; 7, 1.

Daraus ergiebt sich als wahrscheinlichstes Resultat: *α*) Urkunden: Esr. 2; 4, [9 f. nämlich allerdings aus dem Briefe selbst genommen, aber doch jetzt abgetrennt]. 11^{b}—16. 17^{c}—22; 5, 7^{b}—17; 6, 3—12; 7, 12—26. — *β*) Primäre Urkundenverarbeitung: 4, 9^{a} (das „damals"). 11^{a}. 17^{ab}. 23; 5, 1—7^{a}; 6, 1 f. 13. $14^{ab\alpha}$ — 18; — *γ*) unveränderte Memoiren des Esra: 7, 27—9, 15; — *δ*) spätere Erzählungen: 1. 3. 4, 1—5 [6.] 7. [8]. 24; 6, $14^{b\beta}$; 7, 1—11; 10.

b) Buch Nehemia. — *α*) 1, 1—7, 5 ist eine Denkschrift des Neh., für deren Einheitlichkeit schon die Formeln „nach der guten Hand meines Gottes über mir" etc. 2, 8. 12. 18. 20; 7, 5

(vgl. 4, 4 f. 21; 5, 19; 6, 14; — 6, 16) sprechen. — Mit den Worten „ich fand ein Register" 7, 5b schaltete Neh. das schon erwähnte Verzeichnis 7, 6—73 ein. — β) Aber K. 8—10 ist nicht von Neh.; denn nicht nur erscheint er in der dritten Person 8, 9; 10, 2, sondern dieser wird auch 5, 14 f. 18 פַּחַת („Behüter" nach Spiegel, oder „Bezirksvorsteher" nach Friedr. Delitzsch, The Hebrew Language 1883, 13), aber 8, 9; 10, 2 תִּרְשָׁתָא (Stellvertreter) tituliert. Ferner Neh. hat nur 1, 5 Jahwe und V. 11; 4, 8 Adonaj, aber meist Elohim, insbes. „Gott des Himmels" gebraucht, aber 8, 1. 6. 8. 9 f. 14. 16; 9, 3—5 ist Jahwe, Adonaj und Elohim unter einander angewendet. Sodann Neh. hat neben Priestern und Leviten als weltliche Vornehme erwähnt „Edle" und „Vorsteher" 2, 16; 4, 8. 13; 5, 7. 17; 6, 17; 7, 5; aber in K. 8—10 stehen diese Bezeichnungen nicht und dafür „die Häupter der Väter" 8, 13; vgl. „Male" = סְגָנִים 4, 6; 6, 4; עָמִים 9, 28, und zwar ע. ים מזמנים (Esr. 10, 14;) Neh. 10, 34, aber מזמנות ב' 13, 31. — γ) K. 11, eine Liste der Jerusalemer, kann schon von Neh. in seine Niederschrift aufgenommen gewesen sein; aber 12, 1—26 fällt wegen Jaddua V. 11. 22 in die Zeit Alexanders d. Gr. (vgl. unten 2, d). 12, 27—43 stammt wieder aus der Denkschrift des Neh. (Ryssel XIX u. A.); 12, 44—47 wegen „in den Tagen Neh.'s" (47) von einem Späteren (נשׁבה 3, 30 sowie 13, 7 konnte auch von einem andern 12, 44 verwendet werden; § 36, 3, d). Dagegen K. 13, 1—31 ist wohl schon von V. 1 an (Driver 518), nicht erst von V. 4 an, wieder eigene Erzählung Nehemias (erste Person V. 6 etc.).

2. Genauerbestimmung der Art und der Zeit der Entstehung dieser Bb. — a) Die Frage, inwieweit die Voresrensisches betreffenden Stücke schon eine Verarbeitung vor ihrer jetzt vorliegenden Reproduktion erfahren hatten.

Erstens ist nicht zweifellos, dass die Liste der zuerst Heimkehrenden Esr. 2 = Neh. 7, 6 ff. deshalb von Neh. als ein Teil einer Erzählung gefunden wurde, weil an beiden Orten hinter ihr der Satz „und es nahte der 7. Monat heran etc." steht. Denn α) der Satz ובני ישׂראל בערים Esr. 3, 1 kann nicht eine selbständige Aussage sein, sondern als Nominalsatz ist er ein Umstandssatz = während oder als die Israeliten in den Städten waren. β) Dieser Satz ist die Vorbereitung auf den Bericht von einer Versammlung, indem dieser Satz auf die Notwendigkeit des Zusammenkommens einer an verschiedene Orte verteilten Menge hinweist. Aber dieser Satz ist nur natürlich als Vorbereitung auf den Bericht von einer solchen Versammlung, welche kurz nach der neuen Ansiedelung stattgefunden hat. Insofern passt dieser Umstandssatz nur als Eingang

zum Bericht über die 1. nach der Rückkehr stattfindende Versammlung. γ) Zur Darstellung dieser ersten Festversammlung kann ihn geschrieben haben der Verf. des jetzt vorliegenden 3. Kap. des B. Esra. δ) Denn dass er diesem Verf. schon zugleich mit dem Register dargeboten worden sei, wird nicht ganz sicher dadurch erwiesen, dass hinter dem gleichen Register im Anfang der nächsten Erzählung der nämliche Umstandssatz auftritt Neh. 7, 73. Es giebt ja noch die Möglichkeit, dass bei späterer Vergleichung der Stellen Esr. 2, 70; 3, 1 mit Neh. 7, 73 in die letztere Stelle jener Umstandssatz hineingesetzt worden ist. Weil nun dessen Inhalt zur Vorbereitung auf die lange nach der Rückkehr stattfindende Gesetzverlesungsversammlung (ca. 444), wie gesagt, unmotiviert ist: so kann er sogar weniger natürlich oder kaum als bereits durch den Verf. von Neh. 7, 73^{ba} aus einer Vorlage übernommen angesehen werden. Erklärlich aber ist es, wenn ein späterer Leser aus Reminiszenz an Esr. 2, 70; 3, 1 diesen Umstandssatz „während die Israeliten etc." hinter Neh. 7, 73^{ba} eingefügt hat. Dieser Versuch, das Rätsel zu lösen, besitzt darin keine ernstliche Schwierigkeit, dass jener Leser nicht ganz genau das, was er aus Esr. 3, 1 im Gedächtnis gehabt haben müsste, als Neh. 7, 73$^{b\beta}$ eingefügt hätte, sondern „während die Isr. in ihren Städten waren". Denn wie diese Umformung an sich leicht gewesen wäre, so könnte sie auch durch das (Esr. 2, 70 und) Neh. 7, 73^{a} vorangehende „in ihren Städten" veranlasst worden sein.

Zweitens. Sicher ist aber, dass im aram. Abschnitte 4, 8—6, 18, ausser den Briefen selbst, auch primäre Urkundenbearbeitungen bereits dem gegenwärtigen Benützer vorgelegen haben. Denn schon oben Nr. 1, a ist gezeigt, dass mit den Briefen auch der Hauptteil ihrer Umrahmung übereinstimmt. Betrachten wir — α) den auf den Tempelbau bezüglichen Teil der Urkundenumrahmung, also in Esr. 5, 1—6, 18! Dieser Teil hat gemäss der Bezeichnung des Perserkönigs bereits dem gegenwärtigen Benützer vorgelegen bis auf 6, 14$^{b\beta}$ (primäre Tempelbaugeschichte[1]). — β) Eine primäre Mauerbauurkundensammlung. Die

---

[1]) Nämlich gegenüber 14^{a} erscheint 14^{b} als pleonastisch, aber am meisten ist dies auffallend, dass zum Tempelbau zuletzt auch Artaxerxes in Beziehung gesetzt ist. Wenigstens dieser Zusatz kann nur von dem stammen, welcher auch die in K. 4 enthaltenen Briefe unrichtig auf den Tempelbau bezogen hat. Und weist auf die spätere Hinzufügung wenigstens des Schlusses von 14^{b} nicht auch der Sing. „des Königs" hin? Zu dieser primären Tempelbaugeschichte 5, 1—6, 14^{aba} haben wahrscheinlich auch die noch aram. Verse 16—18 gehört. Denn dass sie mit Schrader 388 wegen der Erwähnung der Priester, Lev. und Opfer sowie wegen der Formel „wie geschrieben steht im Gesetze Moses" davon zu trennen seien, ist weniger sicher. Dass die also anzunehmende prim. Tempelbaugesch. von einem Zeitgenossen dieses Tempelbaues geschrieben sei, lässt sich nicht erweisen. Allerdings nach dem MT würde ihr Verf. von sich in der 1. Pers. gesprochen haben 5, 4: damals oder sodann sagten wir zu ihnen. Indes kann dies nicht das Ursprüngliche sein, sondern ein אמרו amáru (dixerunt) oder אמרין ámerin (dicentes [erant]) muss zu אמרנא amárna (diximus) umgeändert sein (vielleicht gab die auffallende Folge von 2 Fragen ohne dazwischen stehende Antwort den Anlass); denn im nächsten V. erscheinen die Juden in der 3. Pers.; dass der

Briefe selbst 4, 9 f. 11b—16. 17c—22 gehen auf den Mauerbau; denn in ihnen ist der Tempel nicht erwähnt, und dieser konnte auch nicht militärisch den Persern gefährlich werden, aber die Mauern sind erwähnt (4, 12 etc.) und konnten das Angegebene. Ferner: eine nächste Briefumrahmung verlegte diese Briefe auch wirklich richtig unter Artax.[2]). Sodann: der Verf. dieser nächsten Briefumrahmung ist schon wegen seiner Bezeichnung des Perserkönigs verschieden von einem andern Verf. von 4, 6 ff. oben 1, a. Auch die 2 malige Briefankündigung 4, 8 und V. 9 (mit dem höchst bedeutsamen, aus einem historischen Bericht genommenen „damals") sowie das doppelte „damals" 4, 23 und V. 24 sprechen deutlich für Zweiheit der Briefbenützer. Demnach waren die auf den Mauerbau bezüglichen Urkunden zusammengestellt und unter einander durch geschichtliche Sätze verflochten (4, 9—23). Dies kann aber in der fortgehenden Aktensammlung geschehen gewesen sein, also ohne dass eine selbständige Mauerbaugeschichte angenommen werden kann.

b) Die zeitgeschichtlichen Niederschriften von Esra und Neh., namentlich die ersteren, haben notwendigerweise mehr umfasst, als von ihnen gemäss Nr. 1 in den Bb. Esr.-Neh. erhalten ist, haben also wahrscheinlich als grössere Schriften existiert.

c) Zu ihnen — nämlich der Gedanke an Esras Aufzeichnungen ist nicht einfach ausgeschlossen — dürfte in einem näheren Verhältnis auch Neh. 7, 73b [β] — K. 10 gestanden haben. Zu dieser Annahme führen schon sprachliche Anzeichen: בְּחוּקִּים Esr. 9, 7. 15; Neh. 5, 11; 9, 10; בְּחֻקֶּיךָ 9, 19; עַמִּים, עַמֵּי 9, 22. 24, alles nicht in den andern Teilen und nicht in der Chronik, und obgleich zu superlativischen Ausdrücken auch in diesem Stück Gelegenheit gewesen wäre 8, 12. 17; 9, 18. 26 etc., so steht doch nur גָּדוֹל 8, 17, aber nicht עַד לִמְאֹד, wie 2 Chr. 16, 14, oder לִמְעֶלָה, wie 1 Chr. 22, 5 etc. [6 mal], oder עַד לְמַעְלָה, wie 2 Chr. 16, 12 etc. [3 mal]. Weshalb die negative Beziehung des angegebenen Abschnittes (Neh. VII 73b [β] — X) zur Chronik bedeutungsvoll ist, wird aus dem folgenden erhellen.

Landpfleger 2 Fragen an die Juden gerichtet (also V. 3 und 4), ist auch V. 9 f. erzählt; also richtig haben LXX (εἶπον, εἶπασαν), Aq., Sym. die 3. Pers. plur. Nur soviel lässt sich sagen, dass diese prim. Tempelbaugesch. wegen der Bezeichnung der Perserkönige aus der persischen Periode stammte.

[2]) Aus der Zeit des Artax. wird nun auch gemeldet, dass die Nachricht nach Babel gebracht worden ist, die Mauern Jerusalems seien zerrissen und ihre Thore verbrannt (Neh. 1, 3), was schon wegen des zeitlichen Zusammentreffens als Wirkung des von Artax. den Feinden Jerusalems gemachten Zugeständnisses erscheinen kann und wirklich erscheint angesichts folgender Umstände: Die Beseitigung des damals gemeldeten Unglücks wird als etwas vom Könige Zuerbittendes betont (Neh. 1, 11), und wenn die Beseitigung des Unglücks von einem neuen, allerdings schon früher (im Unterschied von Esr. 4, 21) für möglich gehaltenen, aber doch divergierenden Zugeständnis des Königs abhängig war, erscheint auch dies voll erklärlich, dass die Gewährung der von Neh. an den König gerichteten Bitte als etwas überaus grosses dargestellt ist Neh. 2, 4—8.

d) Es ist nicht vorauszusetzen, dass ohne alle schriftlichen Quellen, blos nach mündlicher Überlieferung die andern Teile von Esr.-Neh. (Esr. 1. 3. 4, 1—5. 6—8. 24; 6, $14^{b\beta}$; 7, 1—11; 10; Neh. 12, 1—26. 44—47; ? 13, 1—3) gearbeitet worden sind. Aber die darin enthaltenen Materialien haben ihre jetzige Form α) wahrscheinlich erst nach dem unter c) erwähnten Abschnitt bekommen, β) geben sich auch mehrfach als Erzeugnis einer unkundigeren und bewundernden Anschauung und γ) stammen sicher erst aus der nachpersischen Zeit.

α) ist als nach der Sprache wahrscheinlich schon bei c) gezeigt.

β) Zu der bereits besprochenen unrichtigen Detaillierung der Tempelbaukämpfe durch unrichtige Stellung von Esr. 4, 6 ff.[1]) und zu der ebenfalls bereits charakterisierten Einführung des Esra 7, 1 ff. kommt wahrscheinlich noch eine ungenaue Darstellung des Tempelbauanfanges. Diese schwierige Frage ist wichtig genug, dass nach der erreichbaren Lösung gestrebt werde, und bei ihrer Erwägung kann auch die oben gegebene Kennzeichnung der Schichten des B. Esra vervollständigt werden. — Nach Haggai 1, 2 sagte das Volk 520, es sei nicht die Zeit des Hauses Jahwes, gebaut zu werden (nicht steht da „vollendet" zu w.), lag das Haus Jahwes einfach wüste חָרֵב 1, 9, konnten seine Zuhörer, also die neue Bewohnerschaft Jerusalems, zurückblicken auf die Periode, wo

---

[1]) Überdies kann ich nicht verschweigen, dass die hinter 4, 5 sich zeigenden Unebenheiten am allerrichtigsten durch die Annahme einer nachträglichen Einschaltung von 4, 6—24 ausgeglichen werden dürften. Nämlich der bis 4, 5 Erzählende hatte nach seiner Ausdrucksweise nicht die Absicht, genauer die Vorgänge darzustellen, welche bis Darius den Tempelbau verhinderten, kündigte auch keine Briefsendung der Feinde an und schrieb nur allgemein „bis zur Regierung des Darius", auch hätte er schwerlich den stockernden Anfang 4, 6 ff. geschrieben. Wahrscheinlicher ist es, dass ein Späterer, welcher eine genauere Darstellung der unter Kambyses und Smerdis geschehenen Tempelbaueinstellung vermisste, eine Einschaltung gemacht hat, indem er meinte, ein Stück aus der umfassenden Sammlung von Akten über die auswärtigen Beziehungen des nachexil. Israel als Darstellung jener feindlichen Anschläge betrachten zu dürfen. Bei einem solchen Nachtrag erklärt sich besser der unebene Anfang 4, 6 ff., auch das „damals" etc. V. 24, was sich bei der Annahme, dass der bis V. 5 Erzählende auch V. 24 geschrieben hätte, als pleonastisch weniger leicht versteht; voll erklärt sich dann ferner die von V. 5 abweichende Angabe „bis zum 2. Jahr des Darius" V. 24. — Dieser spätere Vervollständiger hat das Stück 7—23 aber wirklich auf den Tempelbau bezogen. Die Aufeinanderbeziehung von 4, 23 und 24 beweist es. Denn das בטלו „sie brachten zum Aufhören" 23 hat ein Echo bekommen in dem betilath 24 „sie hörte auf, die Arbeit am Hause Jahwes". — Ebenderselbe Vervollständiger ist wahrscheinlich 6, 14 durch die allgemein klingende Angabe „sie bauten und vollendeten" veranlasst worden, mit an den zweiten wesentlichen Teil der Erbauung Jerusalems zu erinnern, hat daher „und Artaxerxes, König von Persien" eingefügt. — Bei einem, noch nach dem Schlussverfasser schreibenden Ergänzer ist auch der Gebrauch des Aramäischen noch erklärlicher. — Jedenfalls ist 4, 6—24 eine „wandernde Perikope" in 3 Esra 2, 15—25 (lat.: 16—31).

man noch nicht legte Stein zu Stein am Tempel Jahwes 2, 15—17, und er nennt den 24. Tag des 9. Monats [jenes Jahres] den Tag, an welchem der Tempel Jahwes gegründet worden ist (jussad; 18). Sacharja: Gott will wieder barmherzig sein seinem Volk und sein Haus soll gebaut werden 1, 16; die Hände Serubbabels haben dieses Haus gegründet (jissedu) 4, 9 [„früher" steht nicht dabei]; Ṣemach „wird bauen" 6, 12; „die ihr hört in diesen Tagen diese Worte aus dem Munde der Proph. von dem Tage, wo gegründet worden ist (jussad) etc." 8, 9. — Können nun alle diese Aussagen so gedeutet werden, dass Hag. u. Sach. von einer in ihrer Wirkungszeit (520—518) geschehenen Gründung des Tempels sprachen, weil eine frühere Grundlegung desselben verschwunden gewesen wäre? Es fällt schwer, diese Frage zu bejahen. Ein Recht dazu kann man doch nicht daher entlehnen, dass Hag. 2, 3 schon während seiner Wirksamkeit vom neuen Tempel als einer bereits sichtbaren und mit dem alten vergleichbaren Grösse sprach, und V. 15 sagte „legte Stein zu Stein am Tempel" statt „gründen" V. 18. Denn dass mit dem Salom. Tempel der neue nicht an Herrlichkeit sich werde messen können, konnte man schon bei der Gründung [Esr. 3, 12!] wissen, und das Legen Stein zu Stein kann seit der Grundlegung geschehen sein, aber was seit dieser geschieht, kann nicht „Gründen" genannt werden. Konnten Hag. u. Sach. eine frühere Grundlegung, auch wenn dieselbe ihren Zeitgenossen bekannt und wieder verschwunden gewesen wäre, so vollständig unberührt lassen[1])? — Müssen ferner diese Prophetenaussagen so aufgefasst werden, dass trotz ihrer eine vor 520 liegende Tempelgründung angenommen wird? Bieten dazu die Aussagen anderer Quellen und deren Beschaffenheit einen hinreichenden Anlass? — Die primäre Tempelbaugeschichte erzählt „und es weissagten Hag. etc. u. Sach. etc. (Esr. 5, 1). Damals standen auf Serub. etc. und fingen an (weschariw), zu bauen das Haus Gottes" V. 2. Nach dem nächstliegenden Sinn ist auch da wieder absolut vom Tempelbauanfang die Rede. Es sind ja nicht andere Subjekte, als welche es 535 gewesen wären; es heisst auch nicht „fingen an zu bauen am Haus G.", oder gar „fuhren fort etc."; ein Bauanfang wäre aber auch die Grundsteinlegung 535 gewesen. Indes da es nicht heisst „damals standen auf Serub. etc. und gründeten etc.", so kann

---

[1]) Diese Schwierigkeiten hat auch van Hoonacker, Zorobabel 1892, 58 ff. nicht beseitigt. Man vgl. nur z. B. seine Auffassung von Hag. 2, 15—18: „Der Tag, wo der Tempel gegründet worden ist, ist wohl in der Idee des Proph. der Tag, wo die Periode der schuldbaren Nachlässigkeit begann, wo man das grosse Werk der Wiederherstellung im Stich liess, wo man aufhörte, zu legen Stein auf Stein am Hause Gottes" (S. 88). Wiederholt sich da nicht die Etymologie von lucus a non lucendo? Doch verdient seine Arbeit eine spezielle Prüfung; vgl. m. Rezension, ThLBl. 1893. — Driver, Introduktion [4] 514 meint, die Lösung darin finden zu können, dass die frühere Grundlegung eine „Zerimonie von rein formalem Charakter gewesen sei, welche Hag. habe unberücksichtigt lassen können". Aber auch ein solcher Gründungsakt wäre doch eben ein geschichtliches Ereignis gewesen. Ferner heisst es Esr. 3, 10 „und die Bauenden gründeten den Tempel", also soll doch wenigstens ein Grundstein gelegt worden sein.

schon vom primären Tempelbauerzähler bereits 5, 1 f. die Grundlegung als vor 520 geschehen vorausgesetzt sein. Dann weicht er nicht von dem in seine Geschichte eingeflochtenen Tempelbaubrief 5, 7b—17 ab, worin als Aussage der Juden vorkommt „Cyrus hat zu Scheschbassar gesagt: diese Tempelgeräte bring nach Jerus. und das Haus Gottes soll an s. Ort gebaut werden (14 f.); da (damals) kam dieser Scheschb., legte die Grundlagen des Gotteshauses zu Jerus. etc." (16). Aber ob jene Ausdeutung von Hag. u. Sach. u. der prim. Tempelbaugesch. wegen dieser in den Tempelbaubrief eingeflochtenen Judenaussage geschehen muss und darf, ist sehr die Frage. Denn hinter den soeben übersetzten Worten steht „und von da bis jetzt wird gebaut und ist nicht vollendet". Nun lässt sich das Ptc. mithbenê zwar übersetzen „ist der Bau im Gang", und dies lässt sich so fassen, dass in diesen Bauverlauf auch starke Unterbrechungen hineingefallen sind, aber auf jeden Fall ist diese Aussage „von da bis jetzt vollzieht sich das Bauen" unverträglich mit den Aussagen des Hag.-Sach. über die 520 geschehene Tempelbaugrundlegung, sogar wenn mit dieser nur eine 2., erneuerte gemeint sein könnte. Also die volle Wirklichkeit ist in diesem uns jetzt vorliegenden Tempelbaubrief jedenfalls nicht zum Ausdruck gebracht. Er kann also nicht die Annahme verbieten, dass an die richtige, weil von keiner Quelle widersprochene, Erinnerung von der durch Cyrus geschehenen Herausgabe der Tempelgeräte und der Erlaubnis zum Tempelbau sich in der Überlieferung die Modifikation angeknüpft hat, dass diese Erlaubnis auch sofort — die Heimkehrenden konnte man sich später nicht als uneifrig betreffs des Tempelbaues vorstellen — benützt worden sei. — Muss jene Umdeutung von Hag.-Sach. nun endlich wegen der Darstellung des Schlussverfassers geschehen? Zu den Momenten des Tempelbaubriefs (Cyrus gab die Geräte an Scheschbassar u. erlaubte den Tempelbau und Gründung des Tempels unter Vortritt des Serubb. Esr. 1; 3, 8 ff.) bringt er noch hinzu, dass die Vorbereitung zur Gründung im 2. Jahre, und zwar auch gerade im 2. Monat geschehen sei, dann die bekannte Darstellung der Grundsteinlegungsfeier 3, 8. 12; das Ansuchen der Samaritaner etc. 4, 1—5. Das alles aber sind Einzelzüge, welche durch die Tradition in das ursprüngliche Bild vom Tempelbauverlauf hineingekommen sein können. Bei der Feindseligkeit der Samar. gegen das sich wiedererhebende Jerus. kann ja wirklich deren Wunsch, am jerusal. Tempel Anteil zu haben, mitgewirkt haben, und so kann die thatsächliche samarit. Bekämpfung der nachexil. Juden und insbes. des Mauerbaues ihren Schatten auch in die Geschichte des Tempelbaues geworfen haben. Also dass die Aussagen des Hag.-Sach. nach den andern Äusserungen umgedeutet werden, scheint unmöglich, aber dass die wirkliche Tempelbaugeschichte durch die Späteren ausgefüllt worden ist, dies scheint möglich[1]).

---

[1]) Auch die Schwierigkeit, dass Hag.-Sach. die vor dem von ihnen erwähnten Tempelgründungstage liegende Zeit einfach eine Periode genannt haben, für welche die Juden verantwortlich waren, daher von Gott mit Zorn und Segensvorenthaltung bestraft wurden, dass beide aber mit

γ) Dass die oben genannten Abschnitte (Esr. 1. 3. 4, 1—5 etc.) erst nach dem Aufhören der persischen Oberherrschaft geschrieben worden sind, ergiebt sich, wie aus der sprachlichen Form, so aus dem diese Abschnitte kennzeichnenden Gebrauch des Ausdruckes „König von Persien", und jedenfalls führen auch Elemente von Neh. 12, 1—26 über den Sturz des Perserreiches herunter. Denn V. 11. 22 wird als letzter bekannter Hohepriester Jaddûa genannt, und Ἰαδδοῦς fungierte als Hohepriester zur Zeit Alexanders d. Gr. (Jos., Antt. 11, 8, 7 [sic]). Keil § 149 sagte nun, Neh. könne die Geburt des Jaddûa noch erlebt und könne also selbst V. 22 erzählt haben, dass die Leviten in den Tagen des Eljaschib, Jojada und Jochanan und Jaddûa aufgeschrieben worden seien, weil der nächste Sinn der Worte darauf führe, unter den 4 Namen gleichzeitig lebende Personen (Vater, Sohn, Enkel und Urenkel) zu verstehen, und nicht füglich an 4 verschiedene Levitenzählungen unter 4 Hohepriestern denken lasse. Aber erstlich ist das letzterwähnte nicht unbedingt ausgeschlossen, ferner konnten bei der nicht hinreichenden Bekanntheit des Zählungstermines zur Angabe desselben die Amtierungszeiten von 4 aufeinanderfolgenden Hohepriestern benützt werden, und sodann musste Jaddua schon wenigstens Hohepriester geworden sein, als man von seinen Tagen redete. Demnach nicht als noch nicht fungierende Nachkommen von Eljaschib können die 3 andern mit zur Bezeichnung seiner Periode genannt worden sein. Man hätte ja gar nicht einmal gewusst, dass sie einstmals Hohepriester würden. Endlich Nehemia, neben welchem der Hohepriester Jojaqim, der Vater des Eljaschib, genannt ist, hätte den Jaddua höchstens als einen ganz kleinen Knaben kennen können, wenn dieser, wie Keil selbst zugiebt, der zu Alexanders d. Gr. Zeit amtierende Hohepriester gewesen ist. Es haben darum Vitringa und Rambach, auf welche sich Keil als auf „streng bibelgläubige" Männer beruft, nicht die Annahme Keils gemacht, sondern die, dass Neh. 12, 11. 22 f. ursprünglich spätere Randbemerkungen gewesen seien, die nachher aus Versehen in den Text gekommen wären. Wenn nun aber auch diese Annahme eine unbegründete ist, weil sie nicht mit der Zusammenhangslosigkeit des Textes hinreichend verteidigt werden kann, so ergiebt sich, dass das B. Neh. um 330 geschrieben ist. Es ist ja auch am natürlichsten, dass der V. 22 genannte „Darius der Perser" erst nach dem Ende des Perserreichs so genannt wurde, also Darius Kodomannus gewesen ist. Überdies ist in V. 26 auf „die Tage Neh.'s" als auf eine fremde Grösse hingeblickt.

e) War der Chronist auch der Verf. von Esra-Neh.? — α) Man hat längst, namentlich auch Zunz, Gottesdienstl. Vorträge

---

keinem Worte davon gesprochen haben, dass bis zu ihrem Auftreten der Tempelbau durch die Feinde verhindert worden sei, dürfte van Hoonacker nicht weggeräumt haben, indem er sagte: „Wenn Hag. nicht in ausdrücklichen Worten von dem Tage spricht, wo die Arbeiten eingestellt wurden, so rührt dies ohne Zweifel daher, dass die Erinnerung an die samaritanische Feindseligkeit, welche ihre Einstellung bewirkt hatte, die Kraft seiner Anklage abgeschwächt haben würde" (89).

der Juden 1832 [1892, 20 ff.], formelle und inhaltliche (Hervorhebung des Levitentums) Übereinstimmungen dieser Abschnitte mit der Chronik angeführt. Von ersteren ist mir auffallend עד למרחוק Esr. 3, 13; 2 Chr. 26, 15; neben älterem דרש את 7, 10 auch דרש ל 4, 2; 6, 21, wie jenes 1 Chr. 21, 30 etc. und dieses 22, 19 etc. auftritt; לְנִצֵּחַ 3, 8. 10, wie 2 Chr. 34, 13. Freilich aber können nach § 36, 3, d solche Übereinstimmungen nicht die Identität der Person des Verf. sicher beweisen. Auch will sich kein anderes den Zweifel endgiltig lösendes Moment zeigen.

β) Denn zwar sind Esr.-Neh. in altjüdischen Zeugnissen als ein Buch behandelt (Baba bathra 15a); in der massor. Unterschrift; Jos., c. Ap. 1, 8 etc. Aber ein solches Zeugnis existiert nicht für die Einheit von Esr.-Neh. mit Chr., und dem Esra ist nur die Niederschrift von Esr.-Neh. sowie der Genealogien von Chr. zugeschrieben (Marx, Traditio Rabbinorum veterrima etc. 23. 54). — Ferner indem 2 Chr. 35 f. den Anfang von 3. Esra bildet, und dann fortgefahren wird mit Esr. 1 = 3. Esr. 2, 1—14, so kann dies wegen der Reihenfolge der Sachen, wenn nicht wegen der Anordnung der LXX geschehen sein. — γ) Auch das Zusammentreffen des Schlusses von Chr. und des Anfangs von Esr.-Neh. ist kein solches entscheidendes Moment. Denn ihrer Einheit könnte man geneigter sein, wenn Chr. und Esr. glatt aneinander passten. Wie aber jetzt die Sache liegt, kann man nicht dies für leichter möglich halten, dass bei der fraglichen Zerreissung das Befreiungsedikt an 2 Chr. stehen gelassen worden sei (etwa zum Hinweis auf die Fortsetzung in Esr.-Neh.), als dies, dass das Befreiungsedikt vom Chronisten zu einem geeigneten Abschluss seines Werkes gemacht worden ist. Für letztere Auffassung spricht, dass die beiden Texte doch auch eine Verschiedenheit besitzen, nämlich מפי ex ore [z. B. Jr. 36, 6] Esr. 1, 1 gegenüber dem häufigen בפי ore 2 Chr. 36, 22. Denn diese Differenz kann leichter durch einen Verf., als durch einen Abschreiber herbeigeführt worden sein. — Also bleibt die Unsicherheit über diese Frage, obgleich für eine nachträgliche Zertrennung von Esr.-Neh.-Chr. sich freilich ein Beweggrund finden liesse, weil auf die ältern Bb. der Kn. zunächst die eine Fortsetzung enthaltenden Bb. Esr.-Neh. und dann erst die eine modifizierte Gestalt der vorexilischen Geschichte darbietende Chronik folgen sollte.

Esra soll sein ganzes Buch verfasst haben noch nach A. H. Sayce, Introduction to the books of Ezra, Neh. and Esther 1887, und Esra soll Chr.-Esr.-Neh. geschrieben haben noch nach Kaulen § 251, obgleich erst im höchsten Alter zur Zeit Alexanders d. Gr. Nach den obigen Untersuchungen liesse sich das nicht halten, wenn es auch keine unbegründete Vermutung van Hoonackers (Néhémie et Esdras 1889; Néhémie etc. 1892) wäre, dass Neh. im 20. Jahre von Artaxerxes I. (445), aber Esra im 7. Jahre von Artaxerxes II. (398; im zuletzt zitierten Buche, p. 3) nach Jerusalem gekommen sei.

§ 56. Während die fortlaufende Geschichte des alten

Gottesreiches bis zur Zeit des letzten Propheten in den Bb. Pent. bis Esr.-Neh., und der vorexilische Teil dieser Geschichte von einem spätern Gesichtspunkt aus in der Chronik dargestellt ist, werden blosse Episoden dieser Geschichte erzählt in den beiden noch übrigen geschichtlichen Bb. des hbr. AT. Zunächst das Buch von der Ruth enthält die jedenfalls auf historischem Grunde ruhende, aber zuerst im Volksmunde und dann bei einer älteren Schriftlichmachung, schliesslich im jetzigen Buche durch seines Verfassers Sinn für alte Gebräuche (4, 7 etc.) sowie durch seine Kunst der Darstellung (namentlich der feinen Charakterzeichnung) ausgestaltete Geschichte einer interessanten Urahne Davids.

1. Diese Beurteilung des Büchleins wird durch die sprachliche Eigenart desselben nicht unmöglich gemacht. — a) Ihre Hauptzüge sind: „so möge mir Jahwe thun, und so möge er ferner thun" 1, 17, nur noch 11mal in Sm. und Kn. und hauptsächlich auch in der alten Quelle über nordisraelitische (Propheten-)Geschichte 1 Kn. 19, 2; 20, 10; 2 Kn. 6, 31; vgl. z. B. noch peloni almoni (irgendein) 4, 1, nur noch 1 Sm. 21, 3; 2 Kn. 6, 8; noch andere Berührungen von Sm., Kn., Ruth bei Bertheau, Ri. und Ruth 1883, 286. — 7mal das ältere anokhi, 2mal ani (Böttcher § 858); stets אשר, kein ש relativum. — î in der 2. sg. fm. Pf. 3, 3 f.; § 51, 3, a; 53, 1, b; noch bei Jr. und Hes. (Lehrgeb. 1, 151); în in der 2. sg. fm. Impf. 2, 8. 21; 3, 4. 18, noch 1 Sm. 1, 14; Jr. 31, 22; Jes. 45, 10; überdies תעבורי 2, 8, wie Ex. 18, 26; Spr. 14, 3, (Lehrgeb. 1, 164). — שָׁמָּה auf die Frage „wo?" 1, 7 (Jr. 18, 2; Ps. 122, 5), wie auch אנה 2, 19. — אָנָא 1, 20 statt מרה, wie schon bei Hes. (oben S. 72). — קִנֵּם 4, 7, wie Hes. 13, 6; Esth. 9, 27. 29. 31; Ps. 119, 106; שִׂבֵּר erwartend ausschauen 1, 13; Esth. 9, 6; Ps. 119, 166; נשׂא אשׁה ein Weib nehmen 1, 4, nicht schon Ri. 21, 23, wie Budde (Ri. 154, Anm. 1) richtig bemerkt hat, aber Esra 9, 2. 12; Neh. 13, 25; 1 Chr. 23, 22 etc.; לָהֵן deswegen 1, 13, wie im Aram. Dn. 2, 6 etc. — b) Von diesen Eigenheiten sind die — lexikalischen — Berührungen von Sm.-Kn. und Ruth höchst wahrscheinlich nur dann voll erklärt, wenn eine ältere, in der Ursprungsstätte (Prophetenvereine) jener alten Quellen entstandene Gestaltung der im Volksmunde begreiflicherweise heimischen Ruthgeschichte angenommen wird. Sodann die grammatischen Charakteristika können α) nicht mit Keil § 137 (vgl. noch Wright² XIII, 3) nur für Kennzeichen des Dialektes der handelnden Personen gehalten werden; denn dieses Urteil wäre nur gesichert, wenn die gleichen Verbalformen ohne die erwähnten Endungen in der Darstellung des Erzählers selbst vorkämen, auch könnte die Differenz zwischen Volks- und Schriftsprache nicht durch die verschiedene Orthographie מרא dargestellt sein. β) Sie können auch nicht als Elemente des Mittel- oder Nordpalästinischen aufgefasst werden (Reuss § 244; ähnlich Oettli im Kurzgef. Kom. 1889, Vorbemerkung 4); denn es fehlt der sonstige stetige Begleiter dieses Dialektes, das ש für אשׁר! γ) Sie sind althebräisches, im Volksausdruck fortlebendes Sprachgut, hier in der Schriftsprache begünstigt wahrscheinlich

durch individuelle Neigung zum Volksdialekt oder auch durch mittelbaren Einfluss des Aram., wie bei Jr., der ja auch noch 37 anokhi neben 53 ani besitzt, Hes., Jes. 40 ff. In deren Zeit also wird das jetzige Buch schon durch den Sprachbeweis verlegt (vgl. 2, d), während Kennzeichen der jüngeren Entwickelungsperiode des Hbr. in dem Buche fehlen, wie z. B. ja schon der Gebrauch des anokhi und ani, deren Verhältnis überdies durch die ältere Vorlage mit bedingt sein kann (Zurückführung auf Archaisierungsstreben [Giesebrecht, ZATW. 1881, 252] besitzt aber keinen sichern Grund; § 36, 3, b), weder zu Esr.-Neh. noch zu Mal. (1 anokhi und 5 ani) stimmen würde. Also die sprachliche Art des Buchs lässt es durchaus nicht zu, dasselbe mit Keil und P. Cassel (in Langes Bibelwerk 1887) in die Zeit Davids zu setzen (auch Kaulen § 217 hält diesen Termin nicht fest), und dieselbe findet keine volle Erklärung, wenn man das Buch einfach als „long prior to the Exile" (Wright XIII, 3) ansieht, oder in die Zeit Ussias (Riehm 2, 315), oder in die spätere Königszeit (Bleek, Reuss, Strack [„2. Hälfte der Königszeit"], Oettli), oder allgemein noch in „preexilic period" (Driver 427) verlegt. Aber diese sprachliche Art des jetzigen Buchs zeigt auch nicht gerade in „die erste Zeit nach dem Exil" (Schrader § 240), oder unbestimmt „in die nachexilische Zeit" (Bertheau 1883, 290), oder in eine weit hinter dem Exil liegende Zeit (2, d).

2. Eine andere Auffassung, oder Datierung des Buchs wird auch nicht — a) durch vereinzelte sachliche Momente notwendig oder wahrscheinlich gemacht. Denn zur exilischen Herstellung der vorliegenden Gestalt der Erzählung stimmt auch, dass das Dt. 25, 9 als bestehende Sitte berührte Schuhausziehen als vormaliger Brauch erwähnt ist 4, 7. Denn wenigstens seit dem Anfang des Exils, diesem herben Einschnitt in das israel. Volksleben, kann jene Sitte ausser Übung gekommen sein. Weiter herunter führt auch nicht die Genealogie 4, 18—22, welche das im EP des Pent. vorkommende toledoth und הוֹלִיד aufweist; denn hinter 17[b] ist ihre Ursprünglichkeit mindestens fraglich. Also muss auch das zweifelhaft bleiben, was Wellh. (Bleek[4] 204 f.; Komp. 358) u. A. aus der genetischen Beziehung des Stückes zu 1 Chr. 2 für die spätnachexilische Abfassung des B. Ruth gefolgert haben. — b) Auch nicht durch solche sachliche Momente, aus denen neuere Gesamtauffassungen des Buchs abgeleitet werden zu können schienen.

α) Schon Bertholdt, Einl. V, 2337 ff. stellte als Gründe, nach denen das B. Ruth „eine fingierte Geschichte" oder „eine ganz reine Dichtung" (2340. 2342) sei, hauptsächlich diese drei zusammen, dass die Namen symbolische Bedeutung besässen, dass die Anlage künstlich sowie die Charaktere alle ausgezeichnet seien. Aber Kiljon kann ja „Vollendetheit" bedeutet haben, braucht nicht mit Killajon „Verschmachtung" gleichbedeutend gewesen zu sein. Gesetzt aber auch, dies wäre der Fall, und es wäre ein künstlicher Zug im Gemälde „dass der nächste Anverwandte

gerade vorübergeht" (4, 1; S. 2339), würde daraus die volle Ungeschichtlichkeit des Inhaltes fliessen? Ferner stehen nicht alle Charaktere auf gleicher Höhe (Orpa 1, 14!), und Noɔomis Art 3, 1 ff. lässt sich ja auch nicht als absolut notwendig erweisen. Demnach lässt sich nicht begründen, dass das Buch R. „ein romantisches Familiengemälde" (2343) sein solle, welches „die Verbindlichkeit der Pflichtehe [Leviratsehe] sogar gegen eine arme Ausländerin" (2358) darlegen wolle.

β) Reuss § 244 lässt durch das Buch die Idee darstellen, „dass David, d. h. die Isaiden, nicht nur die Erben Judas von Boas her, sondern auch des durch Auswanderung (oder Deportation) 1, 1 verwaisten ephraimitischen Territoriums sind". Aber zwar bedeutet Ephrathi auch Ephraimit Ri. 12, 5 etc., jedoch ebenso bestimmt Ephrathäer, d. h. eine Person aus der Gegend Ephrath, 1 Sm. 17, 26 (David aus Bethlèchem), und so sind auch in Ruth 1, 2 die Ephrathim aufs bestimmteste als Judäer bezeichnet, wie auch 1, 7 Juda wieder erwähnt ist, und Ephrath[a] 4, 11 ausdrücklich als Gegend von Bethlèchem hervorgehoben ist. Weil darnach die Basis für Reuss' Deutung des Buchs fehlt, so ist zugleich entschieden, dass nicht „das B. Ruth den Verhältnissen entspricht, wie sie sich nach dem Untergang des ephraimitischen Reiches gestalteten, da Juda noch bei Kräften war (2, 1)".

γ) Weil die in der Pentateuchschicht EP gebräuchliche Formel אֵלֶּה תוֹלְדוֹת § 37, 3 nur noch Ruth 4, 18 vorkommt, meinte De Lagarde (Orientalia 2, 41; GGA. 1891, 503), dass dem von EP begünstigten Aaronidengeschlecht im B. Ruth das Geschlecht Davids entgegengestellt werden sollte. Aber erstens prägt sich der Eifer des EP für Hervorhebung der Aaroniden nicht gerade durch die Anwendung dieser Formel aus, und wo sie in Bezug auf Aaron vorkommt (Nm. 3, 1), steht hinter Aaron auch Mose. Sodann hat aber gerade EP auch die Könige hervorgehoben (Gn. 17, 6. 16; 35, 11), und hat der doch mindestens wesentlich die Gesichtspunkte von EP vertretende Chronist nicht die davidische Familie weit genug in den Vordergrund gestellt (§ 54, 3, ζ)? Also ist De Lagardes Gedanke eine unbegründete Kombination.

δ) Endlich hat (nach Umbreit, Geiger, Urschrift etc. 49—52) Kuenen die Geschichtlichkeit des B. Ruth insofern voll anerkannt, dass er die Wirklichkeit einer moabitischen Stammmutter Davids schon wegen der ersten Leser des B. Ruth für notwendig hielt, und Kuenen hat aus dieser geschichtlichen Thatsache 1 Sm. 22, 3 erklärt 1, 2, 193. Trotzdem hat er ebenso, wie Wellh., der umgedreht vielmehr in 1 Sm. 22, 3 den historischen Anhalt des B. Ruth sucht (Komp. 358; das gegen Kuenen von Budde, ZATW. 1892, 44 Vorgebrachte scheint mir nicht sicher), der Darstellung des B. Ruth die Tendenz zugeschrieben, gegen die von Esra-Neh. geübte Verurteilung der Mischehen zu opponieren, hat daher mit Wellh. das B. Ruth erst in der 2. Hälfte des 5. Jahrh. v. Chr. entstanden sein lassen. Aber wenn nun einmal, wie Kuenen selbst anerkannte, eine Moabitin zu den Vorfahren Davids gehörte, so war zur Darstellung ihrer Geschichte auch früher Anlass vorhanden, und konnte eine solche das im Exil, wo auch das Auge auf Davids Haus gelenkt war (z. B. Hes. 34, 23 f.; Jes. 55, 3—5!), nachweisbare Hinstreben zum religiösen

Universalismus (Jes. 40 ff.) zum Ausdruck bringen sollen. Dagegen war die Thatsache, dass viele und zwar auch fromme Israeliten der früheren Zeit (z. B. David auch nach Chron. I, 3, 2) Nichtisraelitinnen zu Frauen hatten, doch zu sehr bekannt, als dass jemand den Plan hätte fassen können, durch Hinweis auf die Verheiratung eines sonst unbekannten Israeliten (Boas) mit einer Ausländerin gegen das Verbot der Mischehen opponieren zu wollen. Ausserdem hätte der Verf. durch die Wahl gerade dieses Beispiels seine angebliche Absicht selbst vereitelt, weil des Boas Verheiratung mit der Moabiterin nicht als eine That der vollen Freiheit hingestellt ist[1]).

§ 57. Das Buch Esther endlich will diejenige historische Schrift sein, welche berichtet, wie die Exulanten unter Achaschwerosch ([a]ch[a]schwer[o]sch = khschjârsch[a], d. h. Kserkses; § 55, 1, a) wegen Mordekhais Verweigerung des Menschenkultus auf Anstiften des rachebrütenden persischen Ministers Haman am 13. Adâr (ungefähr = März) getötet werden sollten, wie sie aber durch Vermittelung der zur Königsgemahlin erhobenen Jüdin Esther und zur Belohnung für die Königstreue Mordekhais einen Triumph über ihre Feinde davontragen durften, und wie zum Andenken daran das „Pûrîm" genannte Siegesfest am 14. und 15. Adâr eingesetzt wurde. Aber schon die Sprache dieses Buchs, welche nicht einmal ganz mit der von Chron. auf gleicher Stufe steht, aber auch die grossen Schwierigkeiten, von denen die Wirklichkeit des Buchinhaltes gedrückt wird, führen zu dem Urteil, dass das Buch jahrhundertelang nach Xerxes geschrieben sein muss. Indes ein genauerer Zeitpunkt will sich weder aus der freilich äusserst lückenhaften Geschichte des Purimfestes noch aus dem religions- und sittengeschichtlichen Charakter des Buchs hinreichend deutlich enthüllen.

1. Einheitlichkeit. Von 1, 1—9, 19 unterscheidet sich 9, 20—32, wie sprachlich, so auch sachlich, indem nach 9, 25 Haman ohne des Königs Genehmigung den Befehl zur Judenvertilgung gegeben hätte, und indem 9, 31 Worte von Mordekhai und Esther über Fastenübungen erwähnt werden, die nicht in unserm B. Esth. enthalten sind, aber in einem andern Buche geschrieben waren V. 32; vgl. weiter Bertheau-Ryssel, Exeg.

---

[1]) Budde, Vermutungen zum „Midrasch des Buchs der Könige" (ZATW. 1892, 37 ff.) hat die Wahrscheinlichkeit erweisen zu können gemeint, dass das B. Ruth ursprünglich einen Teil jenes 2 Chr. 24, 27 erwähnten Werkes [§ 54, 2] gebildet habe. Denn das חולדה 1 Chr. 2, 10 ff. entscheide höchst wahrscheinlich dafür, dass der Chronist den von 9^b an eingeschalteten Stammbaum Davids aus Ruth 4, 18 ff. entlehnt habe, und das B. Ruth schliesse auch lakonisch ab. Aber der Chronist hat holid auch nach selbständiger Wahl verwendet § 48, 4, a, und ich kann nur wiederholen, was oben Nr. 2, a gesagt wurde, dass die Zugehörigkeit von Ruth 4, 18 ff. zum ursprünglichen Bestand des B. Ruth mindestens fraglich ist.

Handb. zu Esr.-Neh.-Esth. 1887, 364; auch anerkannt von Oettli, Kurzgef. Kom. 1889, Vorbemerkung 3 u. A., nicht widerlegt durch Kuenen 37, 4; denn auch an 9, 19 schliesst sich 10, 1 an. Diese 9, 32 gemeinte Schrift war wahrscheinlich ein anderes Buch über Purim, dessen Abfassung aber nicht dem Mordekhai zugeschrieben ist 9, 20a, weil die dort erwähnten Worte als Inhalt der 20b genannten Briefe gemeint sind gemäss der ausdrücklichen Angabe V. 23 f. (gegen Oettli z. St. und Kaulen § 272). Also ist 9, 20 Mordekhai auch nicht zum Verf. des B. Esth. gemacht, wie später zwar nicht der Talmud, nach welchem die Männer der grossen Synagoge dieses Buch verfassten (Baba bathra 15a), aber wahrscheinlich schon Klemens Alex., Stromata 1, § 123 mit seinem *Μαρδοχαῖος, οὗ φέρεται βιβλίον* gemeint hat. Dass das B. Esth. von einem Zeitgenossen der in ihm erzählten Ereignisse verfasst sei, könnte aber auch nicht zugegeben werden.

2. Abfassungszeit. — a) Schon die Sprache des B. Esth. dürfte über die in Chron. vorliegende Entwicklungsstufe des Hbr. hinausweisen. Zwar im Unterschied von Ruth steht betreffs des Gebrauches von anokhi und ani mit der Chron. (§ 54, 3, a), wie Esr. (kein anokhi, 2 ani) und Neh. (1 anokhi, 15 ani), auch Esth. gleich (kein anokhi: 6 ani). Aber es ist mir aufgefallen, dass die Neigung der Späteren, das Zahlwort hinter das Zählobjekt zu stellen, nur in Esth. zu folgendem Gebrauche fortgeschritten ist: im Unterschied von „im 12. Monat“ (2 Kn. 25, 27; Hes. 32, 1; Esth. 9, 1), steht „des Monats 12“ 3, 7. 13; 8, 12, von welchen drei Stellen nur die erste einen in ihrem Zusammenhang liegenden Anlass zu dieser Stellung zeigt. Auch kommt תֹּקֶף „Stärke“ nicht in Chron., sondern nur Esth. (9, 29); 10, 2; Dn. 11, 17; Qh. 6, 10 vor; כָּשֵׁר „recht sein“ nur Esth. 8, 5; Qh. 10, 10; 11, 6 (2, 21; 4, 4; 5, 10). — b) Zweifellos aber wird die Gleichzeitigkeit der Abfassung des Buches und seines Inhaltes durch die ungeheueren Unwahrscheinlichkeiten desselben widerlegt.

α) Die Aufzählung von Namen sonst unbekannter Personen etc. 1, 10. 14; 9, 7—9 und richtige Mitteilungen über persische Sitten, wie z. B. die Unwiderruflichkeit eines königlichen Befehls 8, 8 (vgl. weiter bes. Häv. 2, 1, 334 ff.), zeigen nur, dass der Verf. Kenntnisse über persische Dinge besass. Kaulen § 272 urgiert die einfache Nennung des Königs Xerxes; aber im Gegenteil ist Achaschwerosch und dessen Residenz umständlich bezeichnet 1, 1 f., sodass die Abwesenheit des Zusatzes „von Persien“ (§ 55, 1) mehr als ersetzt wird; also ist nicht von ihm, wie von einem gegenwärtigen, bekannten Regent die Rede. Wie lange die neuen Monatsnamen (§ 48, 4, c, *ζ*) nur hinter dem gezählten Monat gebraucht wurden, ist unbekannt, aber es kommt auch in Esth. nicht blos (Kaulen) jener Gebrauch (3, 7. 13; 8, 9. 12; 9, 1), sondern auch die alleinige Setzung von Adar 9, 15. 17. 19. 21 vor. — *β*) Dem Sturze des Juden

Ἀχιάχαρος durch Ἀμάν (Tob. 1, 21; 14, 10) wäre die Bedrohung des Mordekhai durch Haman nicht einmal dann nachgebildet, wenn Aman die richtige Lesart und nicht vielmehr eine Umbildung des 14, 10 auch handschriftlich gebotenen (Fritzsche z. St.) *Ναδάβ* etc. wäre. — γ) Kann wirklich die von Herodot 7, 61. 114; 9, 108—112 — überdies schon im 4. Regierungsjahr des Xerxes — erwähnte Ἀμηστρις wegen der Verstümmelung einer Nebenbuhlerin und der Aufopferung von zweimal 7 Persern als Pendant zu Esther gelten? — δ) Die Jüdin Esther soll die Königin von Persien geworden sein, doch, nein, nicht die Jüdin, denn es soll ja möglich gewesen sein, dass ihre Nationalität verborgen blieb, obgleich Mordekhai sich täglich nach ihr erkundigte 2, 11. 20! Haman, ein Agagiter, also ein Glied der den Israeliten so feindseligen Amalekiter (Ex. 17, 14 ff. etc.; 1 Sm. 15, 9), wie schon Jos. (Antt. 11, 6, 5) richtig deutete (Geiger, Urschrift etc. 366), war Gegner der Juden; vgl. dass der alte Name „Edom" eine verhüllte Benennung neuer Feinde der Juden wurde (= Rom; Weber, System der altsynagogalen Theol. 369). — Dem B. Esth. dürfte vielmehr nur dies als Wirklichkeit zu Grunde liegen, dass im Perserreiche einmal ein Regierungsbeamter eine partielle — Susa ist hervorgehoben 9, 14 — Judenbedrückung herbeigeführt hat, und dass die Judenschaft von diesem Druck schliesslich wieder aufatmen konnte, indem ein mit den Hofverhältnissen vertrauter Volksgenosse Mordekhai — vielleicht unter Vermittlung einer Anverwandten — durch eine Haremsfavoritin den König von dem eigenmächtigen Vorgehen des Beamten — darauf führt ja auch der 2. Bericht 9, 24 — unterrichten liess.

ε) Freilich muss nun das „Purim" genannte Freudenfest einen Anlass besessen haben, aber kann nicht die wirkliche Art, wie dieses Fest bei den ostländischen Juden Boden gewann[1]), vergessen, und dann der

---

[1]) Um Ewalds Deutung des Festes als einer ursprünglichen Vorfeier des Passa und die Zunzsche (ZDMG. 1873, 684) Herleitung des Festes aus der Feier des Frühlingseintrittes (so noch Reuss § 473) zu übergehen, so existierte das persische Fest Fôrdigân, und dies ist auch von De Lagarde (Purim etc. 1887) zur Erklärung herangezogen worden, weil im griech. B. Esth. 9, 26 auch der Name φουρδία etc. (Fritzsche z. St.) vorkommt. Allerdings hätte dann aus einer Totenfeier der Perser ein Fest der im Perserreich lebenden Juden werden müssen, an welchem sie der für ihre Nationalinteressen gefallenen Märtyrer gedachten. Einfach unmöglich ist dies nicht, und, obgleich De Lag. selbst zuletzt (GGA. 1890, 403; 1891, 502) nicht mehr unbedingt an seiner Deutung festgehalten hat, ist wesentlich darauf wieder zurückgegangen Schwally, Das Leben nach dem Tode 1892, 43: die farwardîgân sind ein Totenfest und Purim ein verkapptes Totenfest. — Vielleicht jedoch ist eine noch richtigere Herleitung des Festes gefunden worden. Nämlich Hommel hat in einem Anhang zu Weisslowits, Prinz und Derwisch 1890, 161 ausgesprochen, dass die babyl. Juden das von ihnen adoptierte persische Neujahrsfest einfach puhrâ, pûrâ „Fest" (babyl. puchru, Festversammlung; vgl. die mandäische Aussprache des alten ch), im Plural „pûrîm" (etwa „Festtage") genannt hätten. Endlich war ein Zusammenhang zwischen dem babylonischen Neujahrsfeste (am 1. April) und dem Purimfeste schon länger von P. Jensen vermutet worden, und sowohl einen sprachl. Zusammenhang des babyl. puhru (Versammlung, insbes. Versammlung der Götter unter dem Vorsitz des Marduk am Jahresanfang zur Bestimmung der Schick-

früher nur indirekt jüdische Ursprung dieser Festfeier zu einem absolut jüdischen gemacht, sowie der fremdländische Name des Festes auf das Werfen der Lose gedeutet worden sein, durch die ein Tag des Missgeschickes für die Juden festgesetzt worden sei? Dass aber das Fest thatsächlich einem solchen Loswerfen seine Entstehung verdankt habe, ist nicht anzunehmen. Denn da bliebe zunächst das u von pûr unerklärt, weil nur das pers. pare „Teil" verglichen werden könnte, und dies nicht auch „Los" heisst (De Lag., Purim etc. 18 ff.). Sollte auch der Siegestag von Anfang an nach den Losen benannt worden sein, durch die der Unglückstag bestimmt worden wäre? Auch die demnach höchst wahrscheinliche Umbiegung des wirklichen Ursprungs der jüdischen Purimfeier kann aber nur erst lange Zeit nach den Anfängen dieser Feier eingetreten sein.

ζ) Aber wie spät das Buch geschrieben ist, in welchem die wahrscheinlich jüngere Deutung von (Pur,) Purim vorgetragen ist, ergiebt sich aus der Beziehung der übrigen älteren Literatur zum Purimfeste nicht. Nämlich bei der Ansetzung des Festes der Besiegung Nikanors (161) auf den 13. Adar ist die Nachbarschaft des Purimfestes nicht erwähnt 1 Mk. 7, 49, dies ist auch unsicher *ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* Jh. 5, 1 (vgl. 4, 35); erst 2 Mk. 15, 36 ist *ἡ Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα* genannt, und ohne Angabe eines Anfangstermins sagte Jos., Antt. XI, 6, 13: *διὰ ταῦτα μὲν οἱ Ἰουδαῖοι τὰς προειρημένας ἡμέρας ἑορτάζουσι, προσαγορεύοντες αὐτὰς Φουραίους.* Indem endlich der paläst. Talmud, Megilla 1, 7 sagt, dass über die Verweisung des Estherbuchs 10, 2 auf die Annalen des Perserreiches 85 Älteste, von denen 30 und soundsoviel [? ונביא] Propheten, sich betrübt und auf den Widerspruch mit Lv. 27, 34 [„dies sind die Gebote" etc.] hingewiesen haben: so fällt von da nur ein Licht auf die zögernde Anerkennung der Purimfeier im Zentrum der westlichen Juden, aber nicht auf den Ursprung des Purimfestes, oder des B. Esth., denn es ist ja nicht nur mög-

---

sale) als auch den sachlichen Zusammenhang des babyl. Neujahrsfestes mit dem „Tage der Purim" (vielleicht mit Konkurrenz des pers. Frühjahrsfestes) hat als wahrscheinlich dargestellt H. Zimmern, ZATW. 1891, 157 ff. — Die östlichen Juden können beim Schicksalsfeste der Gojim an die Schicksalswendungen gedacht haben, durch welche die Anschläge der Heiden auf deren eigenes Haupt zurückgelenkt worden waren, und die Nachahmung jenes Festes könnte auch wirklich durch den Umstand begünstigt worden sein, dass die Zeit jenes Festes mit der Zeit des durch Mordekhai herbeigeführten Sieges ungefähr zusammentraf. Auch da bliebe also nicht unerklärt, wie die Juden zur Nachahmung eines Festes ihrer Umgebung hätten kommen können. — Schon sprachlich allzu kühn ist, was A. Scholz, Tüb. Quartalschr. 1890, 229 behauptet: „*φρουραι* ist das *φρουρεῖν*, das Wachen und Beten der Gerechten; Purim ist also die Feier des endlichen Sieges des messianischen Israel über den wieder zu Macht gekommenen letzten Feind". Im Kommentar über d. B. Esth. 1892, XXIV: „*φρουραι* ist mit 3 Esr. 4, 56 von *φρουρεῖν*, wachen im Sinn von „wachen und beten" abzuleiten". Aber giebt wirklich 3 Esr. 4, 56 „*πᾶσι τοῖς φρουροῦσι τὴν πόλιν δοῦναι αὐτοῖς κλήρους καὶ ὀψώνια*" jene Ableitung? Ferner was hat das militärische Wachen der Stelle mit dem Wachen von Esth. 4, 16 und was haben die Landlose von 3 Esr. 4, 56 mit den Unglückslosen des Haman zu thun?

lich, sondern wahrscheinlich, dass dieses von einem ostländischen Juden stammt.

η) Auch der kulturgeschichtliche Geist des B. Esth. fordert nicht eine Verlegung desselben in die Makkabäerzeit, oder noch dahinter. Denn die stärksten Ausdrücke des Hasses gegen die Feinde Israels lesen wir schon in entschieden früheren Stellen, vgl. nur Ps. 137, 8. Also braucht nicht das B. Esth. ein Widerhall der Klagen und Pläne zu sein, welche in der Zeit der Syrernot die Seelen der Patrioten erfüllten; gegen Reuss § 471. Aus der Sprache des B. Esther lässt sich aber nicht eine nachmakkabäische Entstehungszeit desselben mit Zunz, ZDMG. 1873, 687 folgern; denn von der Sprache des B. Esth. bis zur Mischnasprache ist doch auch wieder ein weiter Schritt gewesen; oder wo ist z. B. das ש relativum im B. Esth.? Kuenen 38, 16 betont das Stillschweigen des Jes. Sir. über Esth. und Mordekhai; indes diese waren nicht so grosse Personen in der Gottesreichsgeschichte, dass ihr blosses Fehlen [vgl. § 79 beim B. Dan., wo auf das Schweigen des Sirach hingewiesen ist] Sir. 49 f. schon Unbekanntschaft des Sirach mit ihnen beweisen könnte. — Auffallend ist freilich der Umstand, dass der Gattungsname „Gott", oder ein Eigenname desselben im B. Esth. nicht genannt ist[1]), sondern z. B. anstatt „von Gott" gesagt ist „von einem andern Ort (maqom) her" 4, 14[2]). Aber diese Erscheinung kann sich wirklich daraus erklären, dass für einen Text dessen Vorlesung durch viele Ausbrüche der Heidenfeindschaft unterbrochen wurde, die Nennung Gottes vermieden werden sollte. Wenigstens wäre doch auch in der spätesten Zeit der Transzendentalisierung Gottes die einfache Vermeidung des Gottesnamens eine Ausnahme[3]). Jedenfalls nur gerade das Aussprechen einer Benennung Gottes sollte vermieden werden, daher auch das Beten nicht erwähnt ist; aber nicht etwa den Gottesglauben wollte der Verf. als gleichgiltig behandeln (vgl. dagegen 4, 14 und die Stellen vom Fasten 4, 3. 16), auch nicht den besondern Gottesglauben der Juden, denn vgl. die häufige Erwähnung der Juden 4, 16 etc. und der zum Judentum Übertretenden 8, 17.

ϑ) Jedenfalls ist auch die Beziehung des B. Esth. zum Gebrauch des Gottesnamens kein Grund, in diesem Buche eine reine Erdichtung zu sehen, wie es aus verschiedenen Gesichtspunkten von mehreren Seiten

---

[1]) Mit Unrecht wollten Jehring 1722 und Bullinger 1889 f. eine akrostichische Andeutung von יהוה in den von links nach rechts [!] gelesenen Anfangsbuchstaben von היא וכל חושים ישמו (was gar nicht im gleichen Satze steht!) 1, 20 finden; vgl. 5, 4. 13; 7, 4; vgl. darüber Wright[2] 142 f.

[2]) Vgl. die Abwechslung zwischen dem die Herrschaft übenden Höchsten und „Himmel" in Dn. 4, 22 f. und den Gebrauch von ha-maqom für Gott schon in der Mischna (Edujoth 5, 6 etc.; Dukes, Rabbinische Blumenlese 228).

[3]) Scholz, Das Buch Judith 1887, XVII weist zur Erklärung wieder auf den Aufenthalt des Verf. im unreinen Heidenland hin; aber vgl. Hes.; Sap. etc. (1892, S. 60 z. St. macht Scholz also von jener Erklärung mit Recht keinen Gebrauch mehr). — Schwally, Das Leben etc. 43 meint, das Bewusstsein der jüd. Theologen, dass Purim auf heidnischem Grund ruhe, gebe sich in jener Erscheinung kund; indes Mordekhai etc. treten ja als Juden auf.

her geschehen ist. Wegen der freilich unleugbaren unhistorischen Inhaltselemente des Buchs hat Kuenen 37, 2 das Urteil gefällt, dass „wir es hier nicht mit einer Legende, sondern mit einer Erdichtung zu thun haben." Aber da fragt man sich immer wieder, weshalb die Darstellung in die persische Zeit verlegt und gerade so gestaltet worden ist. — Ferner in der Meinung, dass es auch erzählende Einkleidungen von Prophetien geben könne, hat A. Scholz, Tüb. Theol. Quartalschr. 1890, 209 behauptet: „Tob., Judith und Esth. haben ein zusammenhängendes Thema, nämlich das, welches Ez. 38 bespricht." Im Kommentar 1892, XXXVI sagt er: „Das B. Esth. ist eine prophetische Wiederholung und weitere Ausführung der Weissagung Ezechiels über Gog. Achaschverosch ist [so steht wirklich dort] die in das messianische Reich eingetretene Menschheit, in der der messianische Gott lebt und wirkt, mit dem er also eins ist [Achaschwerosch = Gott], die aber auch zum Abfalle geneigt ist und in grossen Teilen mehr oder minder wirklich abfällt." Aber so oft Scholz nun auch seine Auslegung auf alttestl. Bb. angewendet hat, so hat er doch noch nicht nachgewiesen, weshalb denn, im Unterschied von prophetischen Darstellungen, welche von anderen Leuten für solche gehalten werden (z. B. Hes. 38 f.), die von ihm angenommenen Prophetien nicht in der Form einer von der Zukunft handelnden Darstellung auftreten. — Endlich konnte, wie oben nachgewiesen wurde, die im B. Esth. vorhandene Vermeidung des Gottesnamens keine Grundlage dafür sein, dass J. S. Bloch, Hellenistische Bestandteile im bibl. Schrifttum 1877, 14 ff. dem B. Esth. die Tendenz, „die Partei der Griechenfreunde zu rechtfertigen" zuschrieb. Nämlich hellenist. Heidenfreunde sollen in der Nähe der Makkabäerzeit die Esthergeschichte, wenn nicht erfunden, so doch reproduziert haben, und doch hat der Anführer dieser angeblichen Heidenfreunde als „Jude" dem Heiden die Proskynese verweigert (3, 4), und es kann nicht blos ein nationales Motiv dieser Verweigerung angenommen werden mit Bloch S. 21; denn wenn Mordekhai blos zu einer Nation, wie andere Leute zu einer andern Nation gehört hätte, weswegen hätte er dann ein besonderes Verhalten zum Menschenkult beobachtet?! Ferner soll dieser Heidenfreund nicht blos die Erlaubnis für Juden zur Verteidigung gegen die Heiden, sondern auch zur Niedermetzelung ihrer Frauen und Kinder ausgewirkt und einen Festtag anberaumt haben, welcher die Erinnerung an den Gegensatz von Heiden und Juden unverlöschlich bewahren sollte! (Überdies auch schon nach Bloch, S. IV und 54 f. sollte d. B. Esth. „prophetischen Charakter" haben, obgleich es nicht von der Zukunft spricht). Grundlos sagte auch Steinthal, Zu Bibel etc. 1890, 62, dass der Verf. des B. Esth. das Aussprechen des Gottesnamens oder das Beten „nicht gekonnt habe", dass er ein Skeptiker sei (72). Nicht einmal an einen „Kreis von Halbgläubigen oder Ungläubigen" ist das B. Esther gerichtet, wie Grätz, MGWJ. 1886, 425 ff. 473 ff. 521 ff. urteilte. Nein, das B. Esth. ist ein Denkmal des Judentums, welches, unter die Völkerwelt zerstreut und von ihr oft rauh behandelt, sich von der Bahn des Knechtes Jahwes Jes. 41, 8; 42, 1—6 weit hatte wegdrängen lassen. Aber dass nicht auch Schicksale der ostländischen Juden den Anlass zu den im B. Esth. ausgesprochenen Gesinnungen geben konnten,

lässt sich nicht sagen; vgl. immerhin die aus Jos., c. Ap. 1, 22 oben S. 17, Anm. übersetzte Stelle. Folglich weist das B. Esth. nicht sicher auf die Zeit des Ant. Epiph. (wie auch Grätz 498 f. annahm), oder noch später herunter. Um eine späteste Grenze für die Abfassung des B. Esth. zu finden, braucht man sich also nicht darauf zu berufen, dass die in der LXX enthaltene griech. Übersetzung desselben nach der Unterschrift am wahrscheinlichsten im Jahre 114 v. Chr. gefertigt ist (Jacob, Das B. Esth. in der LXX; ZATW. 1890, 241 ff. 279).

§ 58. Der wahrscheinliche Anlass zum Niederschreiben von ganzen selbständigen, wesentlich aus Reden bestehenden Prophetenschriften. Auf die Frage, warum zur Anteilnahme der Propheten — hauptsächlich der Prophetenjünger in den Prophetenvereinen — an der schriftlichen Darstellung der Gottesreichsgeschichte (§ 34, 3, b; 44, 1; 53, 2, b. c; vgl. 54, 2, b; 56, 1, b) und zur Einflechtung von Prophetenaussprachen in die Geschichtsbücher auch noch die Herstellung von selbständigen Redesammlungen hinzugetreten ist, sind, um die mehr unbestimmten Erklärungen Knobels (Der Prophetismus 1837, 2, 26 f.), Kösters (Das Prophetentum 1838, 265) und Küpers (Das Prophetentum 1870, 22. 61 f.) bei Seite zu lassen, neuerdings hauptsächlich folgende Antworten gegeben worden.

Oehler, Theol. des AT § 180 betonte sowohl dies, dass im 9. Jahrh. die Erkenntnis aufgegangen sei, dass in dem gegenwärtigen Geschlechte der göttliche Ratschluss nicht zur Erfüllung kommen könne, und dass erst damals das proph. Wort eine weit über die Gegenwart hinausgreifende Bedeutung gewonnen habe, als auch dies, dass die schriftliche Fixierung einer Weissagung von den Propheten auf Gottes Befehl zurückgeführt (Jes. 8, 1; [30, 8]; Hab. 2, 2 f.; Jr. 36, 2; [Hes. 24, 2]), und dass als Zweck der Aufzeichnung dies hervorgehoben werde, die Wahrhaftigkeit der Weissagung dem kommenden Geschlechte zu dokumentieren (Jes. 30, 8; Jr. 30, 2 f.; vgl. Jes. 34, 16). Kleinert, die Wirkung des Propheten auf seine Gegenwart (Deutsch-evang. Blätter 1891, 534) sagt: „Nicht der Gedanke an kommende Geschlechter, sondern Sünde und Angst der Gegenwart waren die Impulse, die in des Propheten Hand den Griffel legten, um dem begrenzten Wirkungskreis des Wortes weitere Bahn zu schaffen.“ Nach Kuenen § 40, 1 war das eigentliche Motiv das „mehr ethisch-reformatorische Streben des 8. Jahrh.“ — Aber diese Antworten scheinen nicht auszureichen. — Denn erstens hatte auch Nathans Weissagung 2 Sm. 7, 11^{b} ff. eine weit über die Gegenwart hinausgreifende Bedeutung, und doch hat er keine Redesammlung hinterlassen. Ferner ist es fraglich, ob bei der Aufzeichnung der prophetischen Reden, die in erster Linie zur religiös-sittlichen Charakteristik und Förderung der jedesmaligen Gegenwart dienten, stets der Beweggrund gewaltet hat, welcher in einzelnen Momenten (Jes. 30, 8; Jr. 30, 2; 36, 2) ausdrücklich angegeben ist. Gegenüber Kleinerts Satz ist zu bedenken, dass die

Sünde Israels auch zu Elias Zeit weit genug in Israel ausgebreitet gewesen wäre (1 Kn. 19, 18), sodass er seinem Worte eine weitere Bahn hätte wünschen können, wenn eine Wirkung dieses Wunsches die Veröffentlichung von prophetischen Redesammlungen gewesen wäre. Endlich das, was für Kuenen als eigentlichster Anlass der zu erklärenden Weiterentfaltung der proph. Wirksamkeit gegolten hat, das fällt zugleich mit seiner Ansicht von der Neuheit der Ideen und Bestrebungen der Propheten des 8. Jahrh. (vgl. oben § 45, 2, a; Hauptprobl. 15 ff.).

Vielmehr scheint das Hervortreten dieses relativ neuen Zweiges des israelitischen Schrifttums in erster Linie mit einem Fortschritt der allgemeinen Kultur Israels zusammengehangen zu haben. Als überhaupt die Pflege der Literatur in Israel stärker und stärker wurde, als damit auch die Neigung zu längeren Ausführungen eines Themas sowie zu kunstmässiger Gestaltung derselben — rhetorische Prosa — wuchs und die Fähigkeit zum Lesen derselben in immer breiteren Schichten des Volkes Eingang fand (Jes. 8, 1; 10, 19; Hab. 2, 2; § 19, 2): da hat sich an die Reihe der sogenannten Thatpropheten die der Schriftpropheten angeschlossen. In erster Linie also ging die verhältnismässig neue Art der Prophetenwirksamkeit nicht mit dem Eintreten einer neuen Stufe der Religions- und Sittengeschichte Israels parallel, sondern die neue Seite der allgemein menschlichen Ausbildung der israelitischen Nation wurde nur im geeigneten Moment in den Dienst der Religionsgeschichte gestellt.

Liegt in diesen Sätzen das Urteil eingeschlossen, dass auf die Ausdehnung und Einzelgestaltung der Prophetenreden der Zusammenhang der Propheten mit der Entwickelung ihres Volkes und ihre, durch die religionsgeschichtliche Mission und Geisteserfüllung nicht aufgehobene, sondern nur gehobene und geweihte persönliche Eigenart nicht ohne Einfluss gewesen sind: so ist dieses Urteil als das den eigenen Äusserungen der Propheten entsprechende schon früher (Offenbarungsbegr. 2, 356 ff.) erwiesen worden, könnte aber auch noch durch viele seitdem gefundene Belege gestützt werden. Vgl. nur z. B. Am. 3, 1 f. (Jahwe in der 1. Person), aber V. 6 in der 3. Person; ganz besonders lehrreich ist, wie von der Gotteskundgebung 4, 12^{a} aus ein allmählicher Übergang in die Ausführung des göttlichen Thema durch den Propheten stattfindet V. 12^{b}. 13. Diese Bemerkung sollte aber auch zugleich eine Basis für das Verständnis der folgenden Thatsachen darbieten, deren Existenz freilich davon unabhängig ist.

§ 59. Die Mittel zur Bestimmung des Zeitalters der prophetischen Reden, für welche spezielle, über das oben § 16 ff. Bemerkte hinausgehende Alterationen nicht vorausgesetzt werden können, sind die Verschiedenheit ihrer Sprache, der Fortschritt ihrer Darstellung von Gottesreichsverhältnissen, der Wechsel des

in ihnen vorausgesetzten völkergeschichtlichen Hintergrundes und in zweiter Linie auch die überlieferte Reihenfolge der Prophetenbücher.

1. Darüber, ob eine besonders starke Retouchierung der Prophetenreden vorauszusetzen sei, vgl. Falsche Extreme etc. 1885, 1 ff. Dort ist untersucht worden, ob der nachexilischen Schriftgelehrsamkeit das Streben zugeschrieben werden könne, theologische Gedanken, die ihr in Prophetenschriften zu fehlen schienen, zu ergänzen und Disharmonien auszugleichen. Diese Frage ist durch den Hinweis auf die faktisch von Gn. 1 f. an bestehenden Dissonanzen verneint worden. Auch Giesebrecht, Beiträge zur Jesajakritik nebst einer Studie über die proph. Schriftstellerei 1890, 189 hat hervorgehoben, dass eine solche Anschauung vom vorliegenden Prophetenkanon nicht durch die zu ihrer Begründung vorgebrachten Beweise gerechtfertigt worden sei. Auf jeden Fall wird der etwaige wirkliche Bestand von Alterationen der Prophetenreden auch schon durch die sofort zu berührenden Thatsachen auf ein unwesentliches Minimum eingeschränkt.

2. Die einzelnen Redesammlungen zeigen Veränderungen der Sprache, die nicht blos den sprachlichen Wandelungen der zeitlich einander folgenden Gesetzes- und Geschichtsbb. parallel gehen, sondern auch ein selbständiges Erkenntnismittel sind, weil sie dem Ergebnis der Forschung über die Entwickelung des Sprachlebens und dem geschichtlich bezeugten Aufeinanderwirken von Hebräisch und Aramäisch entsprechen. Z. B. Hinterstellung des Zahlwortes hinter das Zählobjekt kommt bei den Zahlen von 1—10 nicht in Dt. und Amos (1, 3 etc. — 2, 6. [10]; 3, 12; 4, 4. 7 f.; [5, 25]; 6, 9), aber, wie in Kn. 5 mal (I, 7, 27. 41. 43; 8, 63; II, 25, 16), so auch in Hes. 40, 22. 26. 31; 43, 15; 48, 31 ff.; schliesslich in Chr. ca. 26 mal und in Dn. 7 mal vor. Belege dafür, wie in den Prophetenreden sich sowohl die nach der allgemeinen Sprachanalogie auf einander folgenden Phasen der innerhebräischen Entwicklung als auch der den wechselnden Völkerbeziehungen Israels entsprechende Verlauf des aramäischen Einflusses wiederspiegeln, werden bei der Besprechung der einzelnen Prophetenbücher beigebracht werden.

3. Z. B. der Gebrauch der Gottesnamen hat eine Geschichte durchlaufen: erst Jes. 1, 4 tritt „der Heilige Israels“ auf: ein in die Ohren gellender Mahnruf, dass die Langmutsperiode für Israel ihrem Ende zuneige. Auch z. B. über die Beziehung des Gottesreiches zu den Weltreichen sowie deren Mitteln und über das Wesen des Vermittlers der Heilszukunft ist in den Prophetenreden immer-

mehr der Schleier gelüftet worden; vgl. über ersteres in § 73, 2 und über letzteres bei den Grundzügen der richtigen Auslegung des AT. Auch die verschiedenen Stadien der aus den Geschichtsbüchern des AT bekannten Ausgestaltung der Kultusaltertümer des Jahwevolkes werden in den Prophetenaussagen berührt.

4. Die proph. Reden haben teils die auf einander folgenden Momente der inneren Staatengeschichte Israels, z. B. die getrennten Reiche Juda und Israel und dann das nach der Zerstörung Samarias noch allein bestehende Reich Juda, teils die wechselnden internationalen Verhältnisse Israels zum Hintergrund, nach denen folgende Perioden der Geschichte Israels zu unterscheiden sind: eine syrische (ca. 870 ff.), assyrische (ca. 750 in Israel und ca. 730 in Juda), chaldäische (625, resp. 607), eine persische (538), eine mazedonische (331), ptolemäische (301), seleuzidische (ca. 200).

Zunächst die thatsächliche Beziehung der Prophetenschriften zu den aufeinander folgenden Phasen der faktisch im hbr. AT vorliegenden Sprachgeschichte ist neuerdings hauptsächlich von E. Havet und M. Vernes ignoriert worden. Ersterer schrieb „La modernité des Prophètes" 1891 und urteilte, „que les livres prophétiques, loin d'avoir la haute antiquité qu'on leur attribuait, n'avaient été écrits qu'à la fin du IIe siècle avant notre ère" (p. 7), verstand aber gar nicht Hebräisch (n'était pas un hébraïsant; p. 6). M. Vernes sodann hat nicht einmal das beachtet, was schon Frühere, namentlich Böttcher § 858, über den sprachlichen Parallelismus vorgelegt hatten, welcher zwischen den alttestl. Geschichtsbüchern, deren Abfassungszeit (z. B. bei Esr.-Chr.) durch den Endpunkt ihrer zeitgeschichtlichen Berührungen absolut feststeht, und zwischen den Prophetenschriften faktisch existiert. Noch weniger hat er selbst sich die Mühe gemacht, die Sprachgeschichte des AT nach ihren Thatsachen und ihren notwendigen Ursachen sowie Zeitpunkten zu erforschen, ehe er die vorliegenden Prophetenbücher zwischen 200—150 v. Chr. (so im Précis d'histoire juive 1889, 812), oder zwischen 300—200 v. Chr. (Essais bibliques 1891, IX) verfasst sein liess. Schon der Vokalbuchstabenbestand der Prophetenbb. wäre bei ihrer Ansetzung hinter der Chronik, die wegen des letzten in ihr genannten Hohepriesters Jaddua zweifellos ca. 300 v. Chr. verfasst ist, unerklärt (§ 19, 3, d). Ferner sollen die späten Verfertiger der Prophetenschriften diese nicht blos in der sprachlichen Art der auf einander folgenden Jahrhunderte (vgl. § 54, 3, a), sondern auch mit sprachlichen Eigenheiten des einzelnen Propheten, für deren Schöpfung später Anlass, Mittel und Vorbild gefehlt hätte, gearbeitet haben!

Ferner die sachlichen Hindernisse dieser neuen Datierung der alttestl. Prophetenreden liegen zunächst darin, dass es doch nicht etwa blos überhaupt eine vorexilische Geschichte des hebräischen Volkes gegeben hat, sondern dass auch ihr Verlauf, wie er gemäss den Bb. Sm. und Kn. gewesen ist, durch die ausserhebräische Überlieferung (insbes. die keilschriftliche) bestätigt worden ist, ferner dass in diesen thatsächlichen

Verlauf die Wirksamkeit der — meisten — Propheten sich eingliedert, und dass faktische, weil von verschiedenen Seiten her bezeugte Momente der vorderasiatischen Geschichte den zweifellosen Hintergrund vieler Prophetenreden bilden. Z. B. die auch nach der ausserbiblischen Berichterstattung zuerst unabhängigen kleinen Reiche rings um Israel treten uns entgegen in Am. 1 f., das mächtige Zehnstämmereich 7, 9 ff., die Dynastie Davids 9, 11. Sodann wie Israel selbst sich an Assur als einen falschen Retter wandte, hören wir Hos. 5, 13, vgl. z. B. A. H. Sayce, Das B. Hos. im Lichte der assyr. Forschung (The Jewish Quart. Review 1891, 162 ff.). Weiterhin das auch in den Keilschriften bezeugte gemeinschaftliche Andringen der Damaszener und Israeliten gegen Juda bildet den Hintergrund von Jes. 7, 1 ff., und das durch Ahas in jener Bedrängnis thatsächlich herbeigerufene Assur erscheint auch wirklich erst dann als die Gottesgeissel Judas 7, 18. Folglich zeigt sich schon in diesen wenigen Strichen ein Parallelismus zwischen den unleugbaren Stadien der vorderasiatischen und hebräischen Geschichte einerseits und dem historischen Rahmen der Prophetenreden anderseits. Es wäre die reine Willkür, wenn man denken wollte, dass die Prophetenbücher in viel späterer Zeit, wo keine Reiche Juda und Israel, kein damaszenisches Syrien, kein Ninive, keine Völkerbeherrscherin Babel und keine persische Monarchie mehr existiert hat, geschrieben seien und trotzdem doch sich nicht nur viel frühere Zeitverhältnisse überhaupt, sondern auch jedes einzelne wieder von einander abweichende Geschichtssituationen zum Hintergrund gegeben hätten.

Vernes freilich erlaubt sich die Frage: „Warum sollten die Schulen des 2. Tempels nicht den Plan gefasst haben, auf die Lippen von Hiskias Zeitgenossen, von dem ihnen die Geschichtsbücher mit einer gewissen Enthüllung erzählten, die Reden zu legen, welche der Situation entsprachen?“ (Précis etc. 805). Nun erstens müsste zum mindesten ein einziger positiver zwingender Grund für die Annahme geltend gemacht werden können, dass die Späteren das Streben hätten haben können, zu dem Gesetz noch eine grosse Zahl von Prophetenreden zu fügen, die sie jenem gar nicht an Rang gleichstellten. Es kann ferner auch auf keine Weise annehmbar gemacht werden, dass die geistigen Individualitäten der Propheten — vgl. nur z. B. ihre verschiedene Herkunft und Berufung — und die abwechslungsreiche Linie ihrer Darlegungen von den Späteren hätten ausgesonnen werden können. Woher sodann wäre der Anlass zur Erdichtung von Prophetengestalten genommen worden, deren Namen in den Geschichtsbüchern nicht verzeichnet stehen? Endlich bildet in den wirklich pseudepigraphischen Apokalypsen nicht die Zeitperiode des von jeder einzelnen gewählten angeblichen Autors, sondern die jedesmalige Gegenwart des wirklichen Urhebers den Horizont, welcher die Perspektive seines Gemäldes begrenzt.

Havet (p. 55 s.) stützt sich z. B. darauf, dass Schebna anders, als in Kn., in Jes. erscheine, wie wenn nicht in eine einigermassen spätere Zeit, als Jes. 22, 15, die in [2 Kn. 18, 18. 26. 37 =] Jes. 36, 3. 22; 37, 2 gegebene Erzählung fallen könne, vorausgesetzt überhaupt, dass es absolut auszumachen sei, dass Schebna an beiden Stellen ebendieselbe Person

sei. Konnte sich also an dieser nicht die Androhung Jesajas, die wie alle Weissagungen (Jr. 18!) bedingt war, in gemilderter Form realisiert haben? — Aber nicht genug daran, dass eine unsichere, weil ausgleichbare Differenz zum Ausgangspunkt der Operation gemacht war, sagte Havet auch noch, in Jes. sei mit dem Ausdruck ascher ʿal ha-bajith [der über das Haus = Hausminister] der chef de la maison de Jéhova (p. 56), also des Tempels gemeint. Er meinte, dies gegen alle positiven Anzeichen der wirklichen Bedeutung jenes Ausdrucks doch nach 2 Kn. 19, 1 f. (worin das Gegenteil liegt), nach 2 Chr. 31, 13 (wo Haus Gottes dasteht) und als „autorisé par saint Jérome" annehmen zu dürfen. In weiterer Konsequenz sagte er, im Prophetenbuche sei an den Sturz des Priesters Menelaos gedacht, und der an dessen Stelle getretene Eljaqim (V. 20) sei Alkimos 1 Mk. 7, 9. Dadurch soll bewiesen werden, dass der Name Assur das seleuzidische Syrien und der Name Ägypten das Ptolemäische Reich bezeichne, dass ferner die Erzählung über den Angriff des Sanherib und des Nebukadnessar auf Kämpfe der makedonischen Zeit gingen, und dass, wo von einem zukünftigen Retter die Rede sei, nur Simon Makkabäus gemeint sei. Wahrhaftig diese Autoren hätten, indem sie Namen von wirklich in früheren Jahrhunderten existierenden Personen und Reichen gewählt und doch über ihre Gegenwart hätten schreiben wollen, für die Nichtverständlichkeit ihrer Worte hinreichend gesorgt! Wie anders im B. Dan.! — Überdies gegen Havet bemerkte auch De Lagarde, GGA. 1891, 505 f. z. B. „Haben die Samariter je Verkündigungen notwendig gemacht, wie die von Jes. gegen Ephraim? Jos., Antt. XII, 4, 1; 5, 5 deckt doch nicht etwa Jes. 7. 8. 17? Entsprechende Fragen kann man inbetreff aller Propheten thun, und Havets These wird ihrer Beantwortung nicht Stand halten". — Um auch dies nicht unberührt zu lassen, so spricht für die Aufstellung von Havet und Vernes nicht etwa der Umstand, dass die Samaritaner ca. 433 (nicht ca. 330; § 24, 1) nur den Pent. als Kanon angenommen haben. Denn jene Massnahme der Samar. darf nicht aus den Entstehungsverhältnissen der alttestl. Schriften abgeleitet werden, da sie sich aus den Rang verhältnissen der verschiedenen Hauptteile des hbr. AT erklärt (§ 91, 1, b; 93, 2, b).

5. Für die Ermittelung der zeitlichen Stelle der einzelnen Prophetenbücher besitzen auch die in ihnen gefundenen Überschriften wenigstens zum Teil einen unabhängigen Wert. Denn allerdings stammen diese Überschriften hinsichtlich gewisser Elemente (מַשָּׂא, חָזוֹן) nicht von den betreffenden Propheten selbst, wie schon Offenbarungsbegr. 2, 4 erwiesen wurde. Wenn aber trotzdem die Zeitangaben der Überschriften aus einer gesicherten Tradition stammen können, so kommt auch weiter in Betracht, dass eine chronologische Fixierung — nicht durch organische Bestandteile der Bb. selbst (wie Hes., Hag., Sach.), sondern — durch eine Überschrift zwar bei Jes., Jr., Hos., Am., Mi., Zeph., aber nicht bei Jo., Ob., Jon., Nah., Hab., Mal. gegeben worden ist, sodass also geurteilt werden muss, dass

eine zeitliche Ansetzung nur unternommen worden ist, wo eine Basis dafür vorhanden war. Dieser Umstand verliert freilich wieder deshalb an Gewicht, weil die zeitliche Fixierung jener ersteren Reihe von Prophetenbb. teils aus ihnen selbst (Jes. 6, 1 etc.; Jr. 25, 3; Hos. 1, 4; Am. 7, 10, vgl. Sach. 14, 5 „in den Tagen Ussias"; Zeph. 1, 4 „der Rest des Baal"), teils aber aus andern Schriften (Jr. 26, 18 über Mi.) hergeleitet sein können, und nur bei Amos 1, 1 die Angabe „zwei Jahre vor dem Erdbeben" und bei Zeph. die genauen genealogischen Angaben teils nicht wahrscheinlich und teils gar nicht aus den betreffenden oder andern Bb. des AT geschöpft sein können.

Anderseits dürfte die Auktorität der Überschriften durch einen negativen Umstand an Bedeutung gewinnen, nämlich dadurch, dass das B. Jona nicht in der Überschrift chronologisch fixiert worden ist, obgleich Jona ben Amittaj in den Geschichtsbb. (2 Kn. 14, 25: Jerobeam II. ca. 781—741) erwähnt war. Die Überschrift sollte ja beim B. Jona weder durch die Existenz jener Notiz in Kn. ersetzt werden; denn da hätte bei Amos, in dessen eigenem Buche Jerobeam erwähnt war, viel eher die Überschrift weggelassen werden können. Die chronologische Ansetzung des B. Jona sollte auch nicht durch dessen Einordnung in die Prophetenreihe ersetzt werden. Denn nicht rechtfertigen lässt sich der Satz des Hieronymus (Praefatio in duodecim prophetas): „Daran will ich euch erinnert haben, dass die Propheten, bei denen in der Überschrift keine Zeit angegeben wird, unter den Königen geweissagt haben, unter welchen diejenigen geweissagt haben, die vor ihnen Überschriften besitzen." Dies verstösst nämlich gegen die Thatsachen, dass hinter Hosea nicht der Amos ohne zeitbestimmende Überschrift gelassen worden ist, sondern noch einmal wesentlich die gleiche Zeitbestimmung bekommen hat, und dass unmöglich unter die gleichen Könige Jotham, Ahas und Hiskia, die bei Micha genannt sind, auch Nah. und Hab. gesetzt werden sollten. Folglich hat das B. Jona nicht aus chronologischer Rücksicht seinen Platz erhalten. Daraus ergiebt sich, dass die Ordner der Sammlung nicht mechanisch irgendwelche Notiz als Anhalt erfasst haben, um einem Buche eine chronologische Überschrift zu geben, und dass sie lieber dem B. Jona keinen speziellen Zeitraum zuweisen wollten.

6. Für die Bestimmung der wahren Aufeinanderfolge der Prophetienbücher, also ihrer relativen Zeit, ist ihre überlieferte Reihenfolge nicht ganz ohne Gewicht. Denn ein Schwanken über die Voranstellung von Jr. vor Hes. kommt in der Tradition nicht vor, und nicht blos Hag. sowie Sach., deren Zeit aus ihrer Erwähnung in Esr. 5, 1 feststand, sondern auch der in Esr.-Neh. nicht genannte Mal. sind als nachexilische Propheten angeordnet. Aber eine absolute Norm für die Zeitfolge der 12 kleinen Propheten ist deren überlieferte Reihe nicht.

Denn a) schon die palästinische Anordnung derselben ist nicht blos vom chronologischen Gesichtspunkt aus hergestellt. Dies ergiebt sich daraus, dass bei Amos nur die Tage Ussias, aber bei Hosea die Tage des Ussia, Jotham, Ahas und Hiskia genannt sind, trotzdem aber Hosea vorangestellt ist (auch schon von Luther im Kom. zu Joel 1536 bemerkt; vgl. Merx, die Prophetie des Joel 1879, 420). Vielmehr waren die Grösse des Hosea, ferner — wenn auch nicht die Aufeinanderbeziehung der Fragen Hos. 14, 10^a und Joel 1, 2^b, wie Scholz, Kom. zu Joel 1885, 3 meint, so doch — das Zusammenstimmen des Joelschlusses (4, 16: Jahwe wird aus Zion brüllen etc.) mit dem Anfange des B. Amos (vgl. noch Am. 9, 12 mit Ob. 19 sowie Ob. 1 mit Jona 1, 2), und erst in dritter Linie die Zeitfolge die Gesichtspunkte, welche von den Anordnern der Sammlung befolgt worden sind. — b) Dazu kommt, dass im hellenistischen AT sich Hos., Amos, Mi., Joel, Ob., Jona etc. folgen. Also da hat man drei entschieden ältere Prophetienbücher vorangestellt, aber die sechs entschieden jüngeren auch ihrerseits als eine feststehende Gruppe anerkannt. Hat man nun die drei „Joel, Ob., Jona" dazwischen eingeschaltet, so darf wohl als Beweggrund davon angenommen werden, dass schon die unmittelbar nachbiblische Judenschaft über deren Zeitalter keine einheitliche und deshalb nur unsichere Kenntnis besass. Wenn daher schon nicht die hellenistische Anordnung von Joel, Ob., Jona für deren chronologische Ansetzung verwendet werden kann, wie noch Bredenkamp, Gesetz und Proph. 122 f. meinte, so ist um so weniger ein chronologischer Aufschluss aus den andern Reihenfolgen zu erwarten, die betreffs des prophetischen Schrifttums bei jüd. oder christl. Autoren des Altertums begegnen, und daher sollen dieselben erst § 92, 2, a bemerkt werden.

Nachdem nun die Momente, durch welche die wesentliche Ächtheit des prophetischen Schrifttums des AT garantiert ist, eingehend gegenüber den neuesten grundstürzenden Hypothesen erörtert worden sind, wird es um so leichter erlaubt sein, dass über die Möglichkeiten verschiedener Auffassung mancher Einzelfragen in der nun folgenden literargeschichtlichen Betrachtung der 16 Prophetienbücher nur knapp gehandelt wird. Diese Betrachtung soll überdies im wesentlichen — die Bücher sollen ungetrennt bleiben — einen chronologischen Gang einschlagen, weil nichts von grösserem Wert für das Verständnis der Prophetenreden ist, als die Kenntnis desjenigen Stadiums der innerlichen und äusseren Geschichte Israels, welchem eine Prophetenrede parallel läuft.

§ 60. Das Buch Amos, welches man kaum aus sicheren Gründen als ein stellenweise überarbeitetes betrachtet hat, giebt in drei Hauptteilen die Reproduktion der Reden, welche zur Bedrohung der Feinde des Jahwevolkes und zu dessen eigener Zurechtweisung sowie Tröstung von einem früheren Hirten Amos aus der jüdäischen Stadt Teqôaʾ während der ersten Hälfte des 8. Jahrh., und zwar wenigstens teilweise zu Bethel gehalten worden sind.

1. Einheit. Die Zusätze zum ursprünglichen Texte, welche

in neuerer Zeit vermutet worden sind, dürften in folgende Kategorien gebracht werden können.

a) Sätze, die eine bestehende Gesetzgebung voraussetzen. Duhm, Theologie der Proph. 1875, 119: „2, 4. 5 ist so matt, so wenig in der Art des Amos und so sehr in der Art der deuteronomischen Schriftsteller, dass ich 2, 4. 5 für ein Einschiebsel aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems halten möchte"; ebenso Oort, Theol. Tijdschrift 1880, 116; Stade, Gesch. Isr. 571; Cornill § 25, 4. Aber dass der V. 4 ausgesprochene Tadel, Jahwes Weisung verworfen zu haben und durch die erdichteten Götter der Väter irregeführt worden zu sein, schwächlich sei, oder der Korrektheit entbehre, dies ist keineswegs einleuchtend. Vollends dies aber, dass Amos sein Volk noch nicht auf — geschriebene — Satzungen habe hinweisen können, scheitert nicht blos an der Erwägung, dass die Propheten ohne eine ihnen und ihrem Volke gemeinsame Rechtsbasis dasselbe gar nicht zur Rechenschaft hätten ziehen können, sondern auch an der thatsächlichen Erwähnung von Gesetzesniederschriften bei Hos. [4, 6;] 8, 12; vgl. darüber Offenbarungsbegr. 2, 344, und ebenso urteilt Kuenen 10, 4.

b) Insofern 2, 4 f. Juda betrifft, gehört diese Stelle zugleich zur zweiten Kategorie der vermuteten Interpolationen, nämlich alle Bezugnahmen des B. Amos auf Juda. Aus diesem Gesichtspunkt ist gegen die Ursprünglichkeit von 2, 4 f., ausser Oort und Stade, auch Wellh., Proleg. 442, ebenso Schwally, ZATW. 1890, 226 f., der daher auch 9, 11—13 ausscheiden will, und während dagegen Cornill 25, 4 sich erklärt, ist doch diesem selbst aus dem angegebenen Gesichtspunkt das יהוּדָה 6, 1 verdächtig. Indes schon Kuenen 71, 6 sagte mit Recht, dass es befremden müsste, wenn Amos über Juda geschwiegen hätte, und dass dies doch auch 7, 12; 9, 11 f. nicht in Israel eingeschlossen sei; 7, 15 aber braucht Israel nur als nächstes und 1, 1 nur als hauptsächlichstes Ziel der prophetischen Thätigkeit des Amos genannt zu sein. — Dagegen dass 9, 11—13 ursprünglich seien, macht Schwally noch den formalen Umstand geltend, dass sie den Zusammenhang unterbrächen, weil bis V. 10 von Israel und V. 14 f. wieder von Israel die Rede sei. Aber der Gedankengang ist dieser, dass am Tage des Gerichts über Israel doch das von Davididen beherrschte Juda zu seinem alten Herrschaftsumfang gelangen wird (11—13), und dass zu demselben auch die Übrigbleibenden von Israel gehören werden V. 14 f. Im Gegenteil würde an V. 10 sich 14 f. nicht angeschlossen haben.

c) Als über den Standort des Amos in der Ideengeschichte der Prophetie hinausweisend sind angesehen 4, 13; 5, 8 f.; 9, 5 f., worin die Weltschöpfer- und Weltregentenstellung Jahwes ausgesprochen ist. Aber nicht nur sind diese Attribute in den Begriff des Offenbarungsgottes eingeschlossen, sondern auch durch nationale Erfahrungen Israels (Ex. 15, 3; Ri. 5, 20 f. etc.) und durch zeitgeschichtliche Erlebnisse des Amos, wiederholte Erderschütterungen, oder wenigstens ein Erdbeben (4, 11 etc.; s. u.) begründet gewesen. Mit Recht also haben sich gegen die Bezweifelung von 4, 13; 5, 8 f.; 9, 5 f. durch Duhm 119; Stade 571;

Giesebrecht, Beiträge 19 f. und Cornill 25, 4 auch ausgesprochen G. Hoffmann, ZATW. 1883, 103 und Kuenen 71, 6. — Giesebrecht betont hauptsächlich, dass jene Stellen den Text unterbrächen; aber schwierig ist der Zusammenhang nur 5, 7—9. Indes das Partizip 7 ist trotz Steiner ebenso wie 2, 7 als Attribut zum Objekt von 6 gemeint, und dann sollte chiastisch das Subjekt von 6 in seiner zu erreichenden Grösse beschrieben werden. Ist denn anderseits nicht auch dies bedenklich, einem Interpolator eine solche unglatte Darstellung zuzumuten? — 3, 1 f., wonach Jahwe Israel allein unter allen Geschlechtern der Erde zu seinem Bekannten gemacht hat, ist von Oort 122 für zu partikularistisch gegenüber 9, 7 angesehen worden. Aber Israel hat nur mit den grössern Gotteswohlthaten höhere Gotteshoffnungen — wie auch schwerere Verantwortlichkeit! — bekommen 3, 2, und das „wie" 9, 7 stellt nicht Israel und die andern Nationen in jeder Hinsicht gleich, sondern nur betreffs der Unterthanenschaft unter den fördernd — aber freilich auch durch Strafe hemmend — ins Völkerschicksal eingreifenden Lenker der Menschheitsgeschichte.

d) Dissonanzen zu dem in Amos' Gegenwart vorauszusetzenden äusserlichen und innerlichen Entwicklungsstadium Israels sind gefunden worden. Aber Amos spricht zwar, in Übereinstimmung mit 2 Kn. 14, 25. 27, von dem zu seiner Zeit vorhandenen kraft- und glanzvollen Zustand Israels 3, 15; 6, 1 ff. 13 f. Aber abgesehen davon, ob die syrische Eroberung Gileads 2 Kn. 10, 32 ff. durch Jerobeam ganz rückgängig gemacht wurde (1, 3; vgl. über die syrische Eroberung von Gath auch 1, 8; 6, 2; 2 Kn. 12, 18), so ist doch jedenfalls Deportation „jenseits von Damaskus" in Aussicht gestellt 5, 27, und — was die Hauptsache ist — der Herold Jahwes schaute hinter die glänzende Aussenseite und sah in der religiösen Untreue 2, 4 ff., in dem Mangel an Bussfertigkeit trotz schlimmster Gottesschickungen 4, 11, in der stolzen Sicherheit 6, 1, der Üppigkeit 6, 4—6, der sozialen Ungerechtigkeit 2, 7a etc. diejenigen gottwidrigen Mächte, welche eine unheilvolle Zukunft in ihrem Schose tragen mussten. Werden also der Klageruf „sie ist gefallen, die Jungfrau Israels!" 5, 1 f., der Ausdruck „der Rest Josephs" 5, 15, die Androhung einer angreifenden Nation 6, 14 und einer Epoche, in der mit der Existenz Israels auch die von Propheten aufgehört hat 8, 11 f., mit Recht als nicht von Amos stammend angesehen? Oort 118. 120 meint es, und auch Gunning, De Godspraken van Amos 1885, der im übrigen den Interpolationsvermutungen von Duhm und Oort widersprochen hat, urteilte (178), dass wenigstens 8, 11 f. eine spätere Hand zu spüren sei, die den körperlichen Durst (V. 9 f. 13 f.) auch aufs geistliche Gebiet übertragen habe. In der That bewegt mich hier ein formeller Umstand, nämlich dass „an jenem Tage" (V. 13) wieder auf den gleichen Ausdruck (V. 9), aber nicht auf „siehe, Tage werden kommen" (V. 11) zurückgeht, zu der Vermutung, dass mit Anwendung der eben erwähnten geläufigen Formel die Verse 11 und 12 durch einen Späteren — einen reproduzierenden Propheten (oben S. 143) — hinzugefügt worden sind.

e) Als mit dem Stand der Erkenntnis, welche Amos vom Gange der assyrischen Eroberungen besessen haben zu können scheint, unverträglich wurde 6, 2 hingestellt durch Schrader, KAT.[2] 44 f. Aber mit

dem dortigen Kalne kann auch das in der Nähe des Orontes gelegene nordsyrische Kinalia gemeint sein (Halévy, Recherches bibl. VII, 277), und Striche des Chatti-Landes sind schon durch Assurnasirhabal (885—[860]; Winckler, Gesch. 1892, 182) tributpflichtig gemacht worden (vgl. über Patin bei Tiele 176), und Rammân-nirâr 811—783 hat das Chatti-Land und ganz Acharri (Westland) unterthänig gemacht (Tiele 206); vgl. weitere Züge nach dem Zedernland (775) etc. (Tiele 206. 213). Endlich sagt Sar°gons Bericht über die Eroberung von Chamath (KAT.[2] 323) nicht, dass diese Stadt im Orontesthal bis dahin unabhängig gewesen sei, setzt vielmehr das vorherige Aufhören der einheimischen Königsherrschaft voraus, weil der von Sar°gon bekämpfte Anführer genannt wird einer „der kein Anrecht auf den Thron besass". Übrigens sind die erwähnten Städte allerdings als durch Katastrophen betroffene gemeint; aber trotzdem dürfte nicht ursprünglich שָׁם dagestanden haben, weil es ja nach so häufiger Bezeichnung der angeredeten Person nicht unentbehrlich ist, und ferner brauchen die letzten Worte nicht ursprünglich umgedreht gewesen zu sein, weil ja die Doppelfrage nicht eine synonyme gewesen sein muss, sondern eine wirklich disjunktive gewesen sein kann (beides gegen Geiger, Urschrift 96 f., der auch nicht beachtet hat, dass ja auch 9, 7 nicht geändert worden ist). Nicht sind jene Städte als bestehende gemeint, und nicht enthält 6, 2 Worte der Sorglosen, wie Gunning 130 dachte. Bickell (bei Schrader[2] 445) hat übersehen, dass 6, 2 sogar nötig ist vor 3, weil nicht auf die 3. Pers. von V. 1, sondern auf die 2. Pers. am Schlusse von V. 2 sich die 2. Pers. von V. 3 bezieht.

2. Der Gedankengang dieser also — fast — ganz unversehrt überlieferten Reden ist dieser: a) Drohungen, wegen je „drei und vier Übelthaten", d. h. wegen einer unbegrenzten und daher eine erschreckende Perspektive eröffnenden Anzahl von Vergehungen, ausgesprochen gegen den ganzen Ring der Nachbarn Israels, dann aber auch gegen Juda und mit besonderer Wucht gegen Israel (K. 1. 2). — b) Darlegung der objektiven, in des Propheten Beziehung zum alles wirkenden Gotte liegenden, und der subjektiven, in der Zeitgenossen Verkehrtheit (oben 1, d) wurzelnden Gründe, aus denen jene Drohungen sich erfüllen müssen (K. 4—6). — c) Visionen, in denen sich der Vollzug der nur die undemütigen Volkselemente treffenden, nicht zur Vernichtung des Volkes selbst führenden Strafe darstellte (7, 1—9, 10), und Ankündigung der auf diese Sichtung Israels folgenden Heilszeit, in welcher unter der Herrschaft der davidischen Dynastie ein glänzender Zustand staatlicher Macht und materiellen Wohlstandes anbrechen wird.

3. Die Person des Verf. Er nennt selbst im Tenor des Buches (7, 8. 10—12. 14; 8, 2) sich עָמוֹס und 7, 14 einen früheren

Hirten und Maulbeerfeigenzüchter[1]). Diese Aussage machte er, um zu konstatieren, dass er eigene und andere Mittel, sein Leben zu fristen, besitze, als der Oberpriester zu Bethel vorausgesetzt hatte, nämlich dass er zum Broterwerb als Prophet auftrete. Zunächst unter diesem Gesichtspunkt fügte er auch die negative Aussage hinzu, dass er weder ein Prophet noch ein Prophetenjünger sei, d. h. dass er weder zu den lehrenden noch zu den lernenden Mitgliedern der Prophetengemeinschaften gehöre, welche die prophetische Funktion zu dem die ganze Lebensthätigkeit ausfüllenden und daher auch den Lebensunterhalt verschaffenden Beruf machten (vgl. über 7, 14 weiter OB. 1, 45—47). Diese Ablehnung hätte aber nicht so absolut lauten können, wenn Amos nicht auch unter einem höheren Gesichtspunkte, nämlich hinsichtlich der Gottesbeziehung, sich von jenen „Propheten und Prophetenjüngern" gesondert gewusst hätte, wenn nicht jene — in der Regel (über Ausnahmen s. OB. 1, 51) — Reproduzenten von Worten primärer Propheten gewesen wären (vgl. oben S. 143), während Amos zu der Überzeugung geführt worden war, in unmittelbarer Beziehung zu der für gewöhnlich transzendenten Sphäre zu stehen.

Vertreter von beiden Stufen des prophetischen Amtes sind zusammengefasst 2, 12, und auf beiden übt man das nibba' 7, 15, aber nur die unmittelbaren Gottesherolde sind gemeint 3, 7, und zu einem solchen wusste sich Amos durch das Löwengebrüll seines (OB. 1, 80 f. 135 f.) Allherrn Jahwe, d. h. durch einen unwiderstehlichen und unmissverständlichen Impuls aus einer höheren Welt berufen 3, 8. — Als Schauplatz dieser Erfahrung, durch welche ein bis dahin einem praktischen Berufe obliegender Mann sich aus seinem bisherigen Lebensgange herausgerissen und mit einer religionsgeschichtlichen Mission betraut wusste, sind die Triften von Teqôaɔ (etwa 4 Stunden südöstl. von Jerusalem) gemeint in der Überschrift 1, 1, und für einen Bürger des südlichen Reiches bleibt auch am natürlichsten die Bezugnahme auf das Wohnen Jahwes im Tempel zu Jerusalem 1, 2 (trotz 2 Chr. 11, 13—17). Juda ist auch als

---

[1]) bôqēr eigentlich „Rinderhirt" bekam leicht eine verallgemeinerte Bedeutung „Hirt" und besitzt sie dort, weil nach V. 15 Amos „Kleinvieh" d. h. Schafe und Ziegen weidete, und weil er auch 1, 1 ein nôqēd genannt ist, was auch von Mêschaɔ 2 Kn. 3, 4 gesagt ist, der Fettschafe und Wollwidder als Tribut zu zahlen hat. Ferner bôlēs schiqmîm ist wahrscheinlicher jemand, der Maulbeerfeigen einritzt und dadurch ihre Reife beschleunigt, demnach ein Pfleger sowie Besitzer von Maulbeerfeigen (so wahrsch. LXX, Hieron., Bochart, Ludolf, Ges. im Thes.; Siegfried-Stade, WB. s. v.), als jemand, der abkneipt oder zusammensucht Maulbeerfeigen [Aq.; Abulwalîd; Qimchi im Wurzelbuch s. v. בלס „sammelnd Maulbeerfeigen für das Bedürfnis seiner Rinder"], sodass er, mit seinen Herden umherziehend, von den Früchten wildwachsender Sykomoren sich genährt hätte, wie wieder Kuenen 70, 1 meinte.

natürlicher Zufluchtsort und daher wahrscheinlich als Heimat des Amos vorausgesetzt 7, 12 („entflieh ins Land Juda"), aber Israel als eine von Amos nach seiner Berufung aufzusuchende Gegend 7, 15 („geh, weissage in Bezug auf mein Volk Israel"; „wohlan" würde heissen לְכָה oder לְכָה־נָּא). Trotz dieser Beziehung des Amos zu Juda brauchte nicht 7, 12 gesagt zu sein „kehre zurück etc.", und ob nicht Sykomoren einst auch in der Umgegend von Teqôa gewachsen sind, muss unsicher bleiben. Also beide Umstände sind nicht völlig stichhaltige Anlässe, Juda und Teqôa als Heimatsorte des Amos zu bezweifeln, was wieder Oort gethan hat (Het vaderland van Amos. Th. Tijdschrift 1891, 121—126).

4. Zeit der Entstehung. Nicht sowohl im allgemeinen um das Stadium der israelitischen und vorderasiatischen Geschichte, in welchem das B. Amos entstanden ist, handelt es sich, als vielmehr um das Verhältnis seiner Niederschrift zu dem Erdbeben 1, 1. Denn in eine frühe Literaturperiode Israels wird dieses Buch ja schon durch die in ihm enthaltenen 7 anokhi und 1 ani sowie durch die Stellung des Zahlwortes (§ 59, 2) gesetzt, und es ist ja auch als zeitgenössischer König ausdrücklich Jerobeam genannt 7, 10, mit welchem schon nach dem Rückblick (1, 3—5) auf das erst seit Ahab (1 Kn. 20 ff.) beginnende starke Vordringen der damaszenischen Syrer Jerobeam II. gemeint sein muss (vgl. auch z. B. die „mit Elfenbein geschmückten Häuser" 3, 15, in deren Erbauung Ahab vorangegangen zu sein scheint 1 Kn. 22, 39). Folglich ist die Thätigkeit des Amos zwischen ca. 781—741 zu legen.

Weder dadurch nun, dass die Siege jenes Regenten als schon geschehen vorausgesetzt sind 6, 13 f., noch durch den im B. Amos angedeuteten Stand der vorderasiatischen Eroberungen Assurs (S. 304) wird das Buch sicher in die späteren Regierungsjahre Jerobeams II. herabdatiert. Dies geschieht auch nicht, indem Amos in die „Tage Ussias" (ca. 778—736) gesetzt ist 1, 1, in dessen Tagen man auch nach Sach. 14, 5 vor „dem" Erdbeben floh. — Aber welche Tragweite besitzt „zwei Jahre vor dem Erdbeben" 1, 1? Zwar dürften die Überschriftenteile, welche חזה in einer den Propheten selbst nicht geläufigen Art verwenden, nur sekundären Charakter besitzen § 59, 5, und speziell in Am. 1, 1 spricht die Doppeltheit der mit אשר beginnenden Sätze gegen die Ursprünglichkeit des einen, und deshalb scheint mir der Satz 1, 1 „welche er schaute etc." nicht von Amos selbst zu stammen. Aber trotzdem kann die Angabe „zwei Jahre vor dem Erdbeben" auf eine vom Buche unabhängige Tradition zurückgehen. Nämlich Amos hat ja das Erbeben der Erde 8, 8; 9, 5 als eines von den schlimmen Momenten der künftigen Entscheidungszeit, — deren andere Hauptmomente Bedrängnis durch eine Nation 6, 14 und Zerstreuung Israels unter alle Nationen 9, 9 waren —, hingestellt. Auch bezeichnete er diesen schlimmen Erntetag als zweimal verschoben 7, 3. 6 vor seinem wirklichen Eintritt 7, 8; 8, 2. Aber daraus die „zwei Jahre vor dem Erdbeben" mit G. Hoffmann („Versuche zu

Amos", ZATW. 1883, 87 ff.; 123) herzuleiten, ist doch gewagt, und auch der Satz Sach. 14, 5 „wie ihr geflohen seid vor dem Erdbeben in den Tagen Ussias" klingt wie das Echo einer lebendigen Volkserinnerung, hört sich aber gar nicht wie das Ergebnis einer kombinierenden Betrachtung jener Aussagen des Amos an. — Ist aber endlich auch die schriftliche Fixierung der Reden des Amos als vor dem Erdbeben geschehen zu denken? — Nun zweifellos ist freilich die Meinung des B. Amos, dass der volle, göttliche Inhalt der Reden sich dem Propheten vor jenem Zeitpunkt — der Plan Jahwes vor dessen Ausführung 3, 7! — enthüllt hat. Jedoch dass bei der Ausprägung dieses Inhaltes die und jene Linie oder Farbe durch die nachfolgende, auch vom Propheten miterlebte Erfahrung dargeboten worden sein kann, ist in jener Angabe „welche er schaute etc. zwei Jahre vor dem Erdbeben" nicht in Abrede gestellt und wird durch 4, 11 „ich habe unter euch Umwälzung hervorgebracht etc." sehr nahe gelegt. Niederschrift der Reden nach dem Erdbeben ist auch durch Häv. 2, 2, 315; Hgstb., Christologie d. AT 1, 409; Keil 316 angenommen worden.

§ 61. Das Buch Hosea beansprucht einen gleich hohen Grad von Unversehrtheit und scheint von einem Bürger des Reiches Israel zwischen 740 und 730 verfasst zu sein.

1. Die Einheit des B. Hos. ist auch in den auf Juda, auf das irdische Königtum und die davidische Dynastie bezüglichen Stellen nicht mit Recht bezweifelt worden. Denn — um es kurz zusammenzufassen — a) Juda wird erwähnt als besser gegenüber Israel 1, 7, wird gewarnt 4, 15, Israel gleich zu werden, wird aber auch mit Strafe bedroht 5, 5. 10 „die Fürsten Judas gleich Grenzverrückern" etc. 12^b 14^a; 6, 11; 8, 14 „Juda hat zahlreiche Festungen gebaut etc."; 10, 11; 12, 1. 3. Also hat das Urteil Hoseas über die Gottgefälligkeit Judas einen Fortschritt durchlaufen und konnte es, nicht weil er immer genauere Bekanntschaft mit Juda machte (Ewald), aber weil während seiner Zeit Fürsten in Jerusalem wechselten, die dem religiös-sittlichen Ideal der Jahwepropheten teils näher (Ussia, Jotham) und teils ferner (Ahas) standen. — b) Israel und Juda sind als gemeinsame Teilnehmer an der schliesslichen Begnadigung des Jahwevolkes zusammengefasst 2, 1—3; 6, 4, also ganz, wie zu erwarten. — c) Das Begehren eines irdischen Königs war Abfall von der ursprünglich gottgewollten Form der Theokratie 8, 4; 10, 3; 13, 10 f. OB. 2, 340 ff.; HP. 86; Beiträge 1, 25; oben § 52, 1), aber nicht durchaus unvereinbar damit ist, dass das irdische Königtum in der davidischen Dynastie relativ gottgefällig geworden war, daher ebenso wenig, wie die Nathanweissagung 2 Sm. 7, 11^b—16 für un-

geschichtlich zu erklären (Sörensen, Juda und die assyr. Weltmacht 1885, 14: „701, das Geburtsjahr der messianischen Prophetie"), auch dem Hosea der Satz abzusprechen ist, dass die Israeliten einst, wie Jahwe als ihren Gott, so auch David (die davidische Dynastie) als ihren König suchen werden 3, 5.

Aber a) alle günstigen Bezugnahmen auf Juda erklärte Wellh., Proleg. (2 Aufl. 442) für Interpolationen, und insbes. 1, 7 werde an die Errettung Jerusalems unter Hiskia gedacht. Letzteres wiederholt er in Skizzen etc., V (1892), 97 ohne Beweis. Stade, Gesch. 577 bezweifelte deshalb 1, 7; 2, 1—3; 4, 15; 8, 14; Schwally, ZATW. 1890, 227: 1, 7; 2, 1—3; Giesebrecht, Beiträge 1890, 213: 1, 7; 2, 1—3; Cornill (vgl. ZATW. 1887, 285 ff.) § 23, 4: 1, 7; 2, 1—3; 4, 15ᵃ. Nun ist allerdings bei 2, 1—3 eine extreme Verbindungslosigkeit und Dunkelheit anzuerkennen, und beidem dürfte nicht einmal durch die Annahme genügend abgeholfen werden, dass dieses Stück von seinem ursprünglichen Platze hinter 2, 25 wegen des Vorkommens von lô-ammî in 2, 25 und 1, 9 sogleich hinter letztere Stelle angereiht worden ist, wie auch 2, 25. 1ᵇ in Rm. 9, 25 f. zitiert werden (Steiner z. St.; Kuenen 67, 10). Denn lässt sich das וְיָצְאוּ etc. V. 2 wirklich deuten und V. 3 als Jubelruf der Sieger von Jizreel, auch nur in einem Abschluss von Kap. 1 f., verstehen? Vgl. auch Giesebrechts (215) fünf Gegengründe gegen die erwähnte Abhilfe, obgleich davon nur der fünfte, von der doppelten Umwandlung des Lo-ammi 2, 25. 1ᵇ hergenommene, wirklich gesichert erscheint. Wegen jener formalen Schwierigkeiten scheinen mir daher 2, 1—3, wenn auch nicht durchaus ein späterer Nachtrag, so doch von ihrem ursprünglichen Standort innerhalb der Hoseareden abgeirrt und textlich verderbt zu sein. Indes die andern Urteile, welche am Gedankengehalt Anstoss nehmen, können keinen Anspruch auf Sicherheit machen. Denn im Verhältnis zu Israel war Juda thatsächlich weniger von seinem gottgewollten Ziele abgeirrt und konnte daher 1, 7 als Israels Gegensatz hingestellt werden. Darin liegt ja überdies nur eine lokale Einschränkung der Drohung (V. 4—6) auf das Haus Israel, keine Aufhebung der Drohung, keine Verwandlung derselben in Verheissung (geg. Giesebr.), vielmehr eine Verschärfung derselben. Ferner das Element „durch Jahwe, ihren Gott", an dem im Unterschied von den Israeliten die Judäer noch festhalten, ist so eigentümlich, dass es auch wieder schwierig ist, diesen Satz einem Ergänzer zuzuschreiben, und hätte derselbe dem B. Hosea die oben in der positiven Darstellung erwähnte, sukzessiv nüancierte Stellung zu Juda gegeben, oder gelassen? Hätte er nicht auch die späteren, Juda bedrohenden Aussprüche desselben Buches in günstige verwandelt?

b) Im Anschluss an Wellh. a. a. O. urteilte Stade 1, 577: „Da Hoseas Erwartungen von der Zukunft von dem Typus der mit Jesaja herrschend gewordenen Zukunftsbetrachtung in Folge seiner eigentümlichen Vorstellung vom Königtum in den Kardinalpunkten abweichen, so hat man sich später durch Einschaltung des Vermissten zu helfen gesucht. Daher ist auch zu streichen in 3, 5 mindestens „und David ihren König"; Schwally a. a. O.: ואת דויד; Corn. 23, 4: in 3, 5 „und David ihren König"

und in 3, 4 „ohne König und ohne Fürst"; Staerk, ZATW. 1891, 247 f.: judaistische Interpolationen, wie 3, 5. Aber obgleich auch nach meinem Urteil Hosea das einstmalige Begehren eines irdischen Königs als Abirrung des Jahwevolkes überhaupt hingestellt hat: so ergab sich daraus gemäss der obigen Darstellung nicht auch die Verwerfung der davidischen Dynastie. Daher muss das Recht der erwähnten kritischen Massnahme durchaus fraglich bleiben. Auch hat Kuenen, der allerdings Hoseas Aussprüche über das irdische Königtum nur auf die Könige des Nordreiches beziehen zu dürfen meinte 67, 9, darauf hingewiesen 67, 10, dass für die Ächtheit von „und David ihren König" in 3, 5 die Wiederholung von Jahwe in 5^b spricht, weil diese Wiederholung ohne das Vorhandensein jener Worte unnötig wäre. — Dass in 4, 15^a, wenn dies von Hosea sein sollte, Juda angeredet sein müsste (Wellh., Skizzen V, 109), ist unbegründet. — — Grätz, Gesch. 2, 1, 93 ff. 214 ff. 439 nahm für K. 1—3 und 4—14 verschiedene Verf. an, z. B. weil „in der ersteren Partie meistens Symbolik, in der zweiten keine Spur davon; in der ersteren eine fortlaufende ruhige Diktion, in der zweiten lauter Sprünge und Aphorismen" seien. Aber es lag in der Natur der Sache, dass die in K. 1 und 3 beschriebenen Handlungen sich nicht noch mehr wiederholen konnten, und weder ist der Gang der Rede in 1—3 glatt (vgl. nur 2, 17 f. und 3, 4 f., was man schon zur Verteidigung der richtigen Stellung von 2, 1—3 angeführt hat), noch ist der Vortrag des Propheten in 4—14 so sprunghaft, wie Grätz meinte.

2. Gedankengang. a) Der Abfall Israels, dargestellt als Ehebruch dieser Nation gegen Jahwe, und die Zuchtmassregeln des Ehegemahls gegen das zuchtlose Weib (I—III). — b) Die Anklage Israels im einzelnen: *α*) die Anklage gegen das ganze Volk (IV) und gegen die leitenden Stände desselben insbesondere (V—VII); Ankündigung des Gerichts, nämlich der Wegführung nach Assur (VIII—X), aber auch der Erneuerung der Liebe, wie Jahwe sie einst dem jungen Israel entgegengebracht hatte (XI). — *β*) Noch einmal folgen sich Anklage (XII), Gerichtsdrohung (XIII) und Verheissung für die Demütigen (XIV).

Darüber, dass auch die Darstellung der sinnabbildenden Handlung Hos. 1. 3 nur als ein māschāl (Hes. 24, 3), Gleichnis gemeint ist, vgl. m. Abhandlung „Zur Deutung der symbolischen Handlungen etc." (NKZ. 1892, 650 ff.). Durch die Erzählung von Vorgängen, welche zwischen dem Propheten und einem ungetreuen Weibe sich vollziehen, sollen die ideellen Beziehungen veranschaulicht werden, die zwischen dem Auftraggeber des Proph. und der Nation Israel teils eingetreten sind und teils als Strafkonsequenzen eintreten müssen. — Die historische Auffassung der Erzählung von der Ehelichung eines hurerischen Weibes hat Wellhausen (Skizzen etc. V [1892], 104 f.) nicht dadurch als die richtige erwiesen, dass er sagt, es sei „in der That mehr als sonderbar, dass ein Prophet den Befehl erhält und vollzieht, sich ein hurerisches Weib zur Ehe zu nehmen und sich dadurch unglücklich zu machen, blos um damit zu

sagen, dass Jahwe sich über die ehebrecherische Untreue Israels zu beklagen habe. Und wie sollte ihm dieser Befehl mitgeteilt, wie sollte er desselben inne geworden sein?" Denn da setzt Wellh. die erst zu beweisende Richtigkeit der historischen Auffassung als bewiesen voraus, und sodann nimmt er als unmöglich an, dass ein Prophet einer göttlichen Weisung auf anderm Wege, als durch natürliche Vorgänge, teilhaftig geworden sein kann. Ausserdem sind seine eigenen Erklärungen „dass Hosea erst nachträglich die göttliche Bedeutung seines häuslichen Schicksals erkannte" oder „erst in der Ehe offenbarte sich ihm ihr unzüchtiger Hang, zugleich aber ward ihm klar, dass er in höherem Auftrag handelte, als er sie nahm" mit dem Text etc. in Widerspruch. Denn nach der Aussage des Hosea (1, 2) war das allererste Moment der Geschichte, in welcher er als Eheherr eines hurerischen Weibes auftreten sollte, dies, dass das Bewusstsein von der unzüchtigen Neigung des zu ehelichenden Weibes in ihm erweckt wurde. Ausserdem hätte es wohl mehr Propheten in Israel gegeben, wenn die eheliche Untreue des Weibes der Ausgangspunkt der prophetischen Berufung hätte werden können. Auch kommt Wellh. bei seinem Versuch, den übernatürlichen Faktor aus der Berufung des Hosea auszuscheiden, nicht zum Ziele; denn er muss unerklärt lassen, wie es dem Hosea klar wurde, dass er „in höherm Auftrag" dieses ehebrecherische Weib genommen habe. Aber vollends unausweichlich, meint Wellh., werde die historische Auffassung, weil dem Hosea zuerst das Verhältnis Jahwes zu Israel unter dem Bilde der Ehe erscheine. Indes besass ja baəal auch die spezielle Bedeutung „Eheherr": Ex. 21, 3. 22, also im Bundesbuche; Gn. 20, 3 bei E; Dt. 22, 22 bei D. Ferner hat es die grösste Wahrscheinlichkeit für sich, dass von einer allgemeinen Anschauung der richtigen Gottesbeziehung Israels sich die negative Seite ausprägte in dem Ausdruck „nachhuren andern Göttern", zuerst Ex. 34, 16 in jenem Abschnitt, den Wellh. selbst für den ältesten Dekalog hält. Dagegen dass Hosea durch seine Erzählung den Anlass zu diesem Sprachgebrauch gegeben habe, ist ganz unwahrscheinlich.

3. Dafür dass Hosea, der Sohn des Beëri 1, 2 f., ein Bürger des Reiches Israel war, spricht entscheidend, dass er Israel „das Land" 1, 2 und dessen König „unsern König" nannte 7, 5.

Zu dem gleichen Urteil führen wahrscheinliche Spuren seines mehr nordpalästinischen Dialektes, wie der Kausativstamm tirgil 11, 3 (vgl. das dazu gehörige Passivum turgam Esr. 4, 3), oder die innere Zerdehnung des langen Vokals in קאם 10, 14 (Sach. 14, 10; aber hauptsächlich bei Hes. etc. [Lehrgeb. 1, 439 etc.]; vgl. samaritanisches קעמה für קמה bei Petermann, Versuch einer hbr. Formel n. samar. Ausspr. 54). Erklärt sich so auch אהי, ehî (wo?) 13, 14 für erwartetes אי? Auch das Verhältnis von 11 anokhi zu 10 ani hat Giesebrecht (ZATW. 1881, 258) nicht ganz ohne Grund mit der mehr nordpalästinischen Herkunft des Hosea in Verbindung gebracht. Denn allerdings in älteren Stücken mit nord- oder mittelhebräischem Dialekt S. 255. 264 tritt als dessen Begleiter das ani nicht mit Deutlichkeit auf (vgl. anokhi Ri. 5, 3; 6, 8. 15. 18. 37; 7, 17 f.; 8, 5 neben ani 6, 10; 8, 23; auch z. B. anokhi 2 Kn. 4, 13 neben ani 5, 7;

vgl. auch אנכ oder אנכי im Phöniz.: Bloch, Phöniz. Glossar 1891, 14). Aber doch kann später im nördlicheren Dialekt des Hebräischen das ani eher bevorzugt worden sein, begünstigt durch das frühzeitiger aufs nördlichere Palästina einwirkende Aramäische, in welchem die Form mit dem blossen n die allein herrschende ist. Vgl. meine Vermutung über das ani der Josephgeschichten S. 168.

Betreffs der Abfassungszeit der im Buche Hos. vereinigten Reden soll nur dies bemerkt werden, dass sie vor der syrisch-ephraimitischen Bekämpfung Jerusalems, die unter Ahas geschah, liegt, weil ein so wichtiger Vorgang nicht hätte unberührt bleiben können, also vor 734 (vgl. Tiele 220 f.; „ob nicht 733, muss dahingestellt bleiben", Winckler, Gesch. 231), und dass die ohnehin bei einem nordisraelitischen Propheten auffallende Abgrenzung seiner Wirksamkeit nach Königen Judas (1, 1) auch aus diesem Grunde als sekundär und als Übertragung aus Jes. 1, 1 sowie Mi. 1, 1 erscheinen muss. Dieselbe konnte aber eintreten, weil es ja im allgemeinen richtig war, was schon Hieronymus (Praefatio in duodecim proph.) sagte, Osee synchronon Esaiae.

§ 62. Das Buch Jesaja umschliesst ausser den Reden des sprachgewaltigen Zeitgenossen der assyrischen Zerstörung Samarias (722) und der gnädigen Beschirmung Jerusalems (701) auch viele Reden späterer Gottesmänner. Gerade sein Buch aber hat das Schicksal, zu einem Sammelpunkt von Aussprachen jetzt unbekannter Männer zu werden, am wahrscheinlichsten nicht sowohl deshalb gehabt, weil gerade er von seinen Schülern, also von Reproduzenten seiner göttlichen Erfahrungen gesprochen hat, oder weil dieses Buch in der ältesten Zeit am Schlusse der grossen Prophetenbücher gestanden hätte, als vielmehr deshalb, weil dieses Buch wegen seiner ideellen Bedeutung das meistgelesene werden musste und daher leicht zu einer Anthologie erhabener Darlegungen anwachsen konnte. Bei diesem Sachverhalt stammt auch die Ordnung dieses Buches, welche nach chronologischen und sachlichen Gesichtspunkten gemacht zu sein scheint, erst von einem späteren Sammler.

1. Vorjesajanisches, von Jes. reproduziert. — a) In Jes. 2, 2—4 liegt die Wiederholung einer älteren Weissagung vor, nicht sicher die eines frühzeitigen Ausspruches des Micha (4, 1—3); — ich will ein genau gesammeltes Pro et contra hier nicht entfalten. Aber bestimmt ist der Abschnitt nicht eine originale Weissagung Jesajas (Duhm, Jes. 1892, 15 „wegen äusserer [„glatte Sechszeiler"] und innerer Verwandtschaft der Dichtung mit 11, 1—8 u. 32, 1 ff."). Denn zwar kann Jesaja den Schlusssatz einer fremden Weissagung (Mi. 4, 4) weggelassen haben, aber dieser hätte nicht zu einer Weissagung Jesajas durch Micha (4, 4) samt der Begründung des Ganzen mit „denn der Mund Jahwe Ṣebaoths hat es geredet" hinzugefügt werden können. Mit guten Gründen wird überdies

die Herkunft dieser Weissagung aus der assyrischen Periode der Gesch. Israels behauptet. Denn im prinzipiellen Monotheismus der Jahwereligion (Ex. 15, 11 etc.) war die Universalität ihrer Ausbreitungstendenz eingeschlossen (HP. 96 ff.); vgl. auch z. B. Nowack, ZATW. 1884, 278 f.; Steinthal, Zu Bibel etc. 76 f.; Dlm., Jes. 1890 z. St. gegen Stade, ZATW. 1884, 292 und Gesch. 1, 586 sowie Seinecke, Gesch. 2, 28 f. u. A. — b) 15, 1—16, 12 ist als eine vorlängst (מִקֶּדֶם) an einen andern — denn es heisst nicht אֵלַי (an mich) — geschehene Gottesenthüllung bezeichnet durch den Urheber von 16, 13 f. Dafür dass letzterer der Proph. Jes. gewesen sei, spricht vieles im Ausdruck, und ebenso spricht mancher Zusammenklang von 16, 1—6 mit Stücken Jesajas (namentlich 29, 20) für Bekanntschaft des Jes. mit 15, 1—16, 12. Dass einige Verse davon nicht durch Jeremia 48 benützt worden sind, beweist nichts gegen deren vorjesajanische Existenz. Für vorjesajanisch ist diese Weissagung auch gehalten worden von v. Baudissin, TSK. 1888, 509 ff.; Dlm. z. St.; Cornill 20, 9; Driver 203; Guthe bei Kautzsch, Heil. Schr. etc.; Kuenen II, 69 ff.; während Stade, Gesch. 1, 586 es fraglich liess, und Schwally, ZATW. 1888, 208 den Abschnitt für nachexilisch ansah, „aus andern Gründen" auch Duhm z. St. „die Annahme späteren Ursprungs und Bearbeitung unter Alex Jannäus vorzog". — c) Weil לַיְלָה (Nacht) 15, 1; 16, 4 und 21, 11 steht (30, 29 klingt an Ex. 12, 42 an), und weil in 21, 11 f. z. B. das dem Jes. sonst fremde אִישׁ (אִישׁ) erscheint, so stammt vielleicht auch 21, 11 f. von jenem älteren Propheten, und wegen אִישׁ möglicherweise auch 21, 13—17 (Dlm. z. St.).

2. Jesajanisches in seiner wahrscheinlichen Zeitfolge. — K. 6: Die göttliche Beauftragung des Jesaja, und zwar nach einer zum Kontext der Erzählung gehörenden, nicht eine Überschrift bildenden Angabe V. 1 „im Jahre des Todes des Königs Ussia", also ca. 736. Denn wenn ich auch viele Momente anführen könnte, welche die Annahme möglich scheinen lassen, dass dieses Kap. eine in die Prophetenlaufbahn hinein fallende spezifische Beauftragung des Jes. erzähle, so wiegen doch alle jene Momente nicht so schwer, wie das eine in „Wen soll ich senden etc.? (V. 8)" liegende Gegenargument. Daher wird es wohl das allein mögliche Urteil bleiben, dass dieser Bericht wegen einer unnötigen Deutung des Ausdruckes „im Todesjahre etc." was eine vorhergehende Wirksamkeit des Jes. nahe legen konnte, und wegen des „hört nur immer zu etc." V. 9, was auf vorheriges Reden des Jes. zurückzuweisen schien, aber zugleich auch wegen des erhabenen Einganges von K. 1 nicht an die Spitze der Sammlung gestellt worden ist. — K. 1 aus der Bedrängnis Judas durch den syrisch-ephraimitischen Krieg nicht sowohl unter Jotham (2 Kn. 15, 37) als unter Ahas, hauptsächlich wegen V. 17. 21. 23. 26, also ca. 734[1]). K. 2—5

[1]) Giesebrecht, Beiträge 96—101 setzt zwar mit vielen Andern die

unter Ahas 734, nämlich 2, [1—3.] 4[1])—4, 1. 2—6[2]); 5, 1—24 und dazu 5, 25. 26—30 als Nachtrag von Jes. selbst, worin ausgesprochen wurde, dass die vorhergesehene Strafe auch faktisch mit dem Anrücken der Syrer-Ephraimiten einzutreten begann V. 25 und mit dem Heranstürmen der Assyrer sich vollenden werde V. 26—30[3]). — 7, 1—9, 6; 9, 7—10, 4 aus den Tagen, wo der syr.-ephraim. Angriff die Hauptstadt selbst bedrängte, und die von Ahas herbeigerufenen Assyrer als göttliche Zuchtrute teils für die gottlose Majorität in Juda und teils für das noch näher dem Straftermin stehende Samaria anmarschierten, also 734 (733)[4]). — Auf das gleich Meerestosen gegen Damasq und Israel heranbrausende Assyrerheer weist hin K. 17 (Damasq wurde erobert 733—32; Tiele 221). — 14, [28.] 29. 30 ist unter dem Stecken, der die Philistäer schlug, der Assyrerdruck gemeint, denn mit diesem wird Philistäa auch wieder bedroht in dem jetzt damit verbundenen Ausspruch V. 31 f., und das Zerbrechen des Stabes „des dich [Philistäa] Schlagenden" kann nur der Tod desjenigen Assyrerkönigs sein, welcher Philistäa zuerst unterjochte. Dies that Tiglathpileser II. 734, und er starb 727. Vielleicht benützten die Phil. den Tod des Tigl., um in die Auen Judas einzufallen 2 Chr. 28, 18 in der Regierungszeit des Ahas, und dafür wird ihnen Hunger (Misswachs etc.) als ein Ver-

---

Rede in jenes Drangsalsjahr 701, lässt sie aber aus einzelnen, durch einen bestimmten Zweck, resp. Erfolg, zusammengehaltenen Stücken durch den Proph. Jes. selbst zusammengearbeitet sein (auch nach Budde, ZATW. 1891, 247 hat nur eine Spaltung bei V. 21 „Boden unter den Füssen", weil im folgenden sich Qîna-Rhythmus zeige; vgl. oben S. 82). Auch Giesebrecht erklärt sich also gegen die Fragmentenhypothesen von De Lagarde, Semitica 1 (1878), 1; Cornill, ZATW. 1884, 86; Stade, Gesch. 1886, 586; Cornill 20, 5.

[1]) Dass 2, 12—22 ein späterer Einschub seien, wird nicht begründet, indem man (Winckler, Alttestl. Untersuchungen 1892, 176) sagt: „3, 1 ist die unmittelbare Fortsetzung von 2, 10. 11, die sich wiederholen: a) 18. 19, b) 20. 21. V. 22 fehlt bekanntlich in LXX und kennzeichnet sich leicht als späterer Einschub." — Begründen liesse sich nur dies, dass die mit „an jenem Tage" schliessende Epiphora (V. 9. [17]) noch einmal eingefügt worden sei als V. 11, weil der Anfang von V. 12 „denn einen Tag hat Jahwe etc." die vorherige Erwähnung dieses Herrentages" zu fordern scheinen konnte.

[2]) Was Stade, ZATW. 1884, 149—151 gegen die Ächtheit von 4, 2—6 sagt, scheint mir nicht beweisend, vgl. gegen ihn auch Barth, Beiträge zur Erklärung des Jes. 1885, 5.

[3]) Nicht einmal also das ist das Wahrscheinlichste, dass letztgenanntes Stück einst hinter 10, 4 gestanden hat (so auch Duhm 40 haupts. aus Gründen des Rhythmus), viel weniger das, was Giesebrecht 10 ff. selbst ausdrücklich nur als „Vermutung" gegeben hat.

[4]) Gegen die früheren Bezweifelungen der jesajanischen Herkunft von 7, 3—9. 11—25 vgl. OB. 1, 41 f., gegen die späteren Siegfried, ThLZtg. 1890, 73 f. und Kuenen 42, 13.

gelter angekündigt[1]). — 10, 5—11, 10 wird am richtigsten in die Zeit des Heranzugs der Assyrer zur Belagerung Samarias (724—722) und während derselben gesetzt, als das assyr. Heer seinen vernichtenden Marsch durch den Wald des Libanon sowie die Gefilde Nordpalästinas gemacht hatte und auch vielleicht während der Belagerung über die Massen grausam verfuhr (nach seiner Gewohnheit; NKZ. 1891, 667—69) und in dieser Art der Ausführung seiner völkergeschichtlichen Mission diese überschritt. Damals kann der Prophet davon gesprochen haben, dass der Eroberungszug des Assyrers auch gegen die heuchlerische Volksmasse in Zion sich richten werde (V. 6. 12ª), damit ein dem Jahwe wirklich ergebenes Volk übrig bleibe (24ᵇ). Zu diesem Urteil drängt aber 10, 20. Denn nur in der Zeit des Ahas, oder in den allerersten Jahren des Hiskia, wo die frühere Beziehung Judas zu Assur noch beibehalten worden sein kann, hatte der Ausdruck, dass das Jahwevolk „sich stützte auf den, der es schlägt", eine Basis in den realen Verhältnissen.

Dass aber Juda unter Ahas nicht durch Assur geschlagen wurde, lässt sich nicht mit Duhm (78) behaupten; denn schon die zur Tempelberaubung führende und schmachvolle Vasallenschaft des Ahas ist Grund genug, um von einem Geschlagenwerden des Jahwevolkes durch Assur zu reden. (Ich wenigstens kann mich nicht entschliessen, mit Duhm bei 10, 20 ans 2. Jahrh. v. Chr. zu denken.) Das Gewicht jenes Ausdruckes kann auch nicht durch den Umstand aufgewogen werden, dass zu den königsgleichen Fürsten des assyr. Reiches auch der von Karkemisch gerechnet ist (10, 9); denn der Fürst Piširiš von Gargamiš erscheint unter den Vasallen von Ninive schon 738 (Tiele 231; Winckler, Gesch. 226). Also 10, 9 setzt nicht notwendig die vollständige Vernichtung der Selbständigkeit von Gargamish (717) voraus. Zu der Annahme, dass vor Samarias Fall 10, 5 ff. gesprochen wurde, raten auch die Anklänge an Reden, die sicher vor 722 gehalten sind. — Auf den Zug Sarᵉgons gegen Asdod 711 verlegt 10, 5—34 haupts. Guthe, Das Zukunftsbild des Jes. 1885, 43 und bei Kautzsch, Heil. Schr. etc. z. St. Aber da erklärt sich nicht ebenso, wie bei jener Datierung, der Eingang 10, 5 ff. und wahrscheinlich auch nicht ebenso der spezifische Ausdruck 10, 20. — Davon dass der Assyrerzug sich auch bis Jerusalem ausdehnen dürfe und solle, hat aber Jes. nicht 701 gesprochen nach allen auf diese Zeit unzweifelhaft bezüglichen Abschnitten, und in dieser Zeit wäre 10, 20 kein den politischen Verhältnissen entsprechender Ausdruck gewesen. — Dass 10,

---

[1]) Die dem Ausspruche V. 29 f. vorgesetzte Überschrift „im Jahre des Todes des Königs Ahas" kann nur darauf zurückgeführt werden, dass eine Vergeltung für das Schlimme, was die Phil. den Judäern unter Ahas angethan hatten, doch auch durch dessen Nachfolger Hiskia geübt worden ist 2 Kn. 18, 8.

22 f. nachträglich von Jes. selbst eingefügt seien (Giesebrecht 71—76), halte ich nicht für begründet. Denn das Verderben 23 hat eine so weite Perspektive, dass es auch die Assyrer schliesslich mit umfassen wird. Also ist das „darum" 24a richtig. — Ferner weil 10, 20 ff. nur von Errettung eines gnadenwürdigen Restes des Gottesvolkes sprachen, und von der also auch Juda bevorstehenden Läuterung die davidische Dynastie nicht ausgeschlossen sein wird, so bildet 11, 1 keinen damit unvereinbaren Gegensatz und braucht nicht mit Guthe 39 auf 734 verlegt zu werden. — Die Ausführungen von Giesebr. 25—36 gegen die Jesajanität von 11, 10 sind mir nicht zwingend. Ich gebe zu bedenken, dass die kriegerische Aktion des vollkommenen Davididen 9, 5 und seine geistige Herrschaft 11, 1 ff. nur die zwei auf einander folgenden Momente sein können, welche bei der Darstellung von der Begründung der zukünftigen Theokratie nicht blos bei Jes., sondern bei vielen Propheten neben einander liegen und nicht auf verschiedene Perioden der Geistesgeschichte Israels verteilt werden können.

K. 28—30 stammen ebenfalls aus der Zeit der Belagerung Samarias. Denn es zeigt sich keine andere Möglichkeit, als dass 28, 1—6 noch während des Bestandes von Samaria gesprochen worden ist. Zu diesem Ausspruche gehörte aber auch V. 5 f. mit der Erwähnung derer, welche den Angreifer thorwärts zurücktreiben (geg. Duhm)[1]. V. 5 f. sind auch für den Zusammenhang gar nicht zu entbehren. Denn nur auf die darin gemeinten Personen, den jetzt verschonten Teil des Jahwevolkes[2], kann sich das „und auch diese" (V. 7) zurückbeziehen. Denn das kann nicht heissen „auch die hiesigen" (geg. Duhm), vielmehr bezieht es sich distributiv auf die vorhergenannten relativ gottgefälligen Teile des Jahwevolkes und bezeichnet in ihm die — verhältnismässig stets am meisten zu falscher Selbständigkeit gegenüber der göttlich-prophetischen Leitung geneigte — Klasse der Herrschenden. Richtig schliessen sich aber an einander die Aussagen, dass beim Gericht über die auch Gott

---

[1]) Denn auch dem Ahas ist nicht die Vorbereitung zur Abwehr der Feinde untersagt worden 7, 4 ff., und Jes. sprach auch vom Beuteteilen 9, 2, und durch Krieg hindurch geht es zum messianischen Sieg 9, 5; vgl. auch die von Duhm selbst für jesajanisch gehaltene Klage über die Flucht des judäischen Heeres 22, 3 f.

[2]) Am wahrscheinlichsten umfasst der in 28, 5 f. erwähnte Rest des Jahwevolkes weder blos die vom Gerichte übriggelassenen Bürger des Reiches Israel noch auch blos Juda (Giesebrecht 64), aber doch ist in diesem Reste das damals bestehende Juda eingeschlossen, obgleich es nicht lauter bussfertige Elemente in sich besass. Versteht man unter dem Rest des Jahwevolkes 28, 5 f. lediglich die nach einer Erneuerung der Gottesreichsverhältnisse sich streckenden Triebe des heiligen Samens (6, 13) im Zehnstämmereich und in Juda (so Meinhold, Einige Bemerkungen zu Jes. 28; TSK. 1893, 1—46; 14 ff. 22 f.), so kann man nicht das „auch diese" V. 7 erklären.

gegenüber souverain sich dünkende Masse des Reiches Samaria (V. 1—4) ein Teil des Jahwevolkes noch werde verschont werden (5. 6), dass aber wieder von diesem Teile die führende Partei nicht ein abermaliges Gericht herausfordern solle (7 ff.). Die 28, 7 ff. gegebene Zeichnung der innern Zustände Judas passt aber nur in die Zeit des Ahas, oder auch in einen ersten Abschnitt der Regierung des Hiskia, wenn angenommen werden darf, dass Hiskia erst von einem Punkt innerhalb seiner Regierung an, erschüttert durch die über das Bruderreich verhängte Züchtigung, sich der Prophetenleitung — im wesentlichen — anvertraut und den von der Priesterschaft ausgehenden Reformbestrebungen seine Unterstützung geliehen hat. Auch hat ja Jes. seine isolierte Stellung ähnlich 8, 12 ff. beschrieben, wie 28, 14. Auf jeden Fall lauten die Angaben über die zwischen dem Reiche Juda und Ägypten waltende Beziehung hier anders, als in K. 31; denn nach 30, 7 wird Ägypten trotz der Wünsche Judas sich nicht rühren, aber nach 31, 3 zieht Ägypten zur Unterstützung herbei, nur dass sein Hilfezug nicht den gehofften Erfolg haben wird. — Nach Samarias Zerstörung, in Sar°gons Regierung (722—705): 14, 31 f., wahrscheinlich als der Tartan (oder Turtan, „erster Minister und oberster Feldherr"; Winckler Gesch. 210) gegen Asdod anrückte, und Philistäa sich um ein Bündnis Judas bewarb, also 711. Aus derselben Zeit nach der ausdrücklichen Angabe des B. Jes. auch K. 20: Ägypten und Äthiopien sind unnütze Bundesgenossen gegen Assur 711[1]). — Aus Sanheribs (705—681) ersten Jahren: K. 18, als ein äthiopischer Beherrscher des Nillandes durch Gesandte ein Bündnis in Jerus. antrug, sprach Jes. gegen Angriffspolitik gegenüber Assur; nicht unmittelbar vor der Bedrängnis durch Sanherib, denn da bemühte sich im Gegenteil Juda um Ägyptens Hilfe. — 22, 1—14, vielleicht gesprochen bei einer Schaustellung der Armee des sich zur Auflehnung gegenüber dem übermächtigen Assur vorbereitenden Juda. — 22, 15 ff. wenigstens in einigem Zeitabstand von 36, 3. 22; 37, 2, während dessen sich die Degradation des Sebna als gemilderter Grad der von Jes. angedrohten Strafe an ihm vollzogen haben kann. — Während des Heranrückens des Sanherib zum Kriege von 701 und während dieses selbst: 14, 24—27: Beteuerung der Zusage, dass Assur gefällt werden soll in Jahwes Land (vgl. 31, 8); daher die Verwerfung der ägypt. Bundes-

[1]) Überdies ist diese Sendung des Tartan nicht erwähnt in einem Eponymenlistenfragment (Keilinschriftl. Bibl. III, 2, 146).

genossenschaft. — K. 31: Als mit Ägypten wegen Hilfe gegen Sanherib verhandelt wurde, nur dürfte der für den Zusammenhang unnötige und wegen des לָמוֹ auffallende V. 5 ein verallgemeinerndes Urteil über den Unwert ägyptischer Bundesgenossenschaft sein; — ferner Jesajas Reden in K. 36—39 (S. 266); — endlich nach der wunderbaren Errettung der Stadt Jahwes ein weitester Ausblick auf die schliessliche allgemeine Anerkennung des lebendigen Gottes (K. 19 [grösstenteils]).

Innerhalb der 3 Bb. (1—12; 13—27; 28—39) laufen also die Abschnitte zum Teil einander parallel; nur sind auch diese 3 Bb. wieder insofern chronologisch geordnet, als Reden aus den Anfangszeiten der Wirksamkeit Jesajas am meisten im 1. Buche enthalten sind.

3. Person und Zeit des Verf. dieser Reden. Jeschaʾjahu (Heil ist Jahwe; die [apokopierte Form Jeschaʾjah von andern Personen Esr. 8, 7. 19; Neh. 11, 7; 1 Chr. 3, 21, und dann auch im Titel des B. Jes.], der Sohn des Amoṣ, אָמוֹץ 1, 1 etc., zwar wohl nicht von königlicher Abstammung, wie nach Megilla 10[b][1]) dieser Amoṣ ein Bruder des Königs Amaṣja (ca. 797—778) gewesen sein soll, aber ein Jerusalemer 7, 3; 37, 2 etc., verheiratet 7, 3, aber nicht zweimal, da die Mutter des Immanuel (Unterpfand der Errettung der jahwetreuen Minorität) 7, 14 wegen dessen Beziehung zum Lande Israels 8, 8. 10 nicht identisch mit der Prophetin 8, 3, der Mutter desjenigen Knaben war, der als lebendiger Hinweis auf den der unbussfertigen Majorität immer näher rückenden Straftermin genannt wurde „Eilend ist Beute, sich beschleunigend Raub“. — Wie nach den Angaben jener Reden die Zeit der Wirksamkeit Jesajas sich nur von Ussias Todesjahr 736 bis in die letzten Jahre Hiskias († ca. 696) erstreckte und dessen Nachfolger Manasse in ihnen nicht genannt ist, so ist dies auch nicht in der Überschrift 1, 1 geschehen, und es ist eine unverbürgte Legende, dass Manasse den Jesaja habe töten lassen[2]), und zwar durch Zersägen (äth. Ascensio Jes. 5, 11; vgl. u.). — Welch hohen Grad von natürlichen Anlagen dieser Mann zur Ausrichtung seines Berufs als eines Dolmetschers des Allheiligen mitbrachte, dies leuchtet jedem Leser seiner Reden aus der Durchsichtigkeit ihres Aufbaues und aus der Schönheit sowie Kraft ihrer Einzelgestaltung entgegen, und dies ist sinnig im Talmud so ausgedrückt, dass Jesaja in seiner — eleganten sowie knappen — Darstellungsweise dem Städter gleiche, welcher den König gesehen [und an dessen grossartigem Anblick sein Auge sowie seine Schilderungsart gebildet] habe, aber Hesekiel dem Dörfler[3]).

4. Die Erklärbarkeit des Umstandes, dass das Redenbuch Jesajas zu einem Sammelpunkt auch anderer Prophetien wurde, ist schon

---

[1]) מסורת בידינו מאבותינו אמוץ ואמציה אחים; eine wohl nur aus der Namensähnlichkeit der beiden Personen geflossene Tradition.

[2]) Jebamoth 49[b]: מנשה חרג את ישעיה; cf. Sanh. 103[b].

[3]) Chagiga 13[b]: כל שראה יחזקאל ראה ישעיה | למה יחזקאל דומה לבן כפר שראה את חמלך | ולמה ישעיה דומה לבן כרך שראה את חמלך [kephár, Dorf] [kerákh, Stadt].

oben im § selbst dargelegt. Zum Beleg sei dies angeführt, dass Jes. von seinen gelehrigen Jüngern sprach 8, 16, dass sein Buch nach dem Talmud etc. die Reihe der grossen Prophetienbb. schloss (§ 92, 2, a), dass er fast dem Mose gleichgesetzt wurde (Debarim rabba, c. 2), dass schon die Alten den trostreichen Gesamtcharakter seiner Weissagung betonten: „Wer Jes. im Traum sieht, schaut aus (דרש) auf Trost" (Berakhoth 57b); „Jes. ist in seiner Gesamtheit (כולה, kullêh; also nicht blos der letzte Teil) Trost" (Baba bathra 14b). Es sind ja doch auch wirklich die oben aufgeführten Reden Jesajas von vielen herrlichsten Hinweisen auf die gottgewirkte Heilszukunft durchzogen (z. B. K. 2. 4. 7. 9. 11. 19. 28. 31), sodass dieselben zu Anknüpfungspunkten für die Hinzusetzung anderer Schilderungen des endlichen Sieges der Gottessache werden konnten. — Ferner wer darf bestreiten, dass es auch im Gebiete der Prophetie — primäre und sekundäre — Verkündiger gegeben hat (z. B. 1 Sm. 2, 27; 1 Kn. 13, 1; sogar Jes. 16, 13; oben Nr. 1, b), deren Namen gleich denen vieler Psalmen- und Spruchdichter nur im Buche des Lebens aufbehalten sind[1]), und dass die literargeschichtliche Tradition Israels sich irren konnte? Vgl. § 16—18; 34, 3, b; 54, 3!

5. Dass wirklich im B. Jes. mit Jesajanischem auch Nachjesajanisches vereinigt wurde, kann hinreichend sicher erwiesen werden. — a) 7, 8b „und in noch 65 Jahren wird Ephraim erschüttert werden, sodass es kein Volk mehr bilden wird" muss als Randbemerkung eines Lesers angesehen werden, die in den Text gekommen ist. Denn α) diese Aussage ist am unrichtigen Platze, weil sie wenigstens hinter $9^{a\beta}$ stehen müsste. β) Auch da aber würde sie das Ebenmass des Satzbaues zerstören, weil keine entsprechende Bemerkung über Syrien vorhanden ist. γ) Es ist sachlich unmöglich, dass Jes. jene Worte im Anfang der Regierung des Ahas (oben Nr. 2) gesprochen habe, denn er hätte den noch bis Samarias Zerstörung bevorstehenden Zeitraum angeben müssen, also ca. 20 Jahre. Die 65 Jahre sollen wahrscheinlich auf die Zeit hinweisen, wo infolge der Heranführung von Kolonisten unter Asarhaddon (681—668) Ephraim immer mehr aufhörte, ein Volk zu sein, wie die Samaritaner sich einfach als Leute bezeichneten (Esr. 4, 2), die durch Asarhaddon herangeführt worden seien.

b) Zu dem jesajanischen Ausspruche 11, 10 ist eine mit gleicher Anfangsformel anhebende Prophetie aus exilischer Zeit 11, 11—12, 6 gefügt. Denn Jes. konnte noch nicht so absolut von „dem Rest des Volkes Jahwes, welcher übrig bleiben wird aus Assur und Ägypten und Pathrôs [Oberägypten] und Kusch [Äthiop.]" etc. sprechen (V. 11). Andere Gründe s. bei Giesebrecht, Beiträge 37—53. — c) 13, 1—14, 23, die Hohnrede über den Sturz des Königs von Babel, kann nicht von Jes. sein. Vgl. nur die Ne-

[1]) Auch Bender, Vorträge über die Offenbarung Gottes 1891, 93 hat dies wieder übersehen.

gation בַּל 14, 21 und הִשְׁגִּיחַ (schauen) 14, 16, nur noch Ps. 33, 14; HL. 2, 9, aber im nachbibl. Hebräisch und Aramäisch. In sachlicher Hinsicht aber handelt es sich nicht um die Möglichkeit, ob Gott dem Jesaja diese Fernsicht habe eröffnen können (geg. Keil § 67), sondern um die Möglichkeit, ob den Zeitgenossen Jesajas, denen das damals nach Unabhängigkeit ringende Babel als die am fernen Horizont auftauchende künftige Weltmacht gezeigt wurde 39, 6, auch zugleich die Verwüstung dieses selben Babel durch die Meder verkündigt werden konnte 13, 17. Da hätte den Zeitgenossen Jesajas ein ihnen unbekanntes Element in den Gesichtskreis eingeführt werden müssen. Dagegen gilt weder dies etwas, dass Ähnlichkeiten der Sprache von K. 13 mit jesajanischen Prophetien sich finden (denn vgl. § 36, 3, d), noch dies, dass die Unterwerfung der Meder oder ihre Tributzahlung in den Inschriften Sar^egons mehrmals erwähnt werden (gegen Cobb, An examination of Isaiah XIII, 1892, 20 ff.). — d) 19, 18 scheint später eingeschoben zu sein. Denn während das übrige Kap. von der Bekehrung der Ägypter selbst zu Jahwe spricht (schon in dem mit V. 19 zusammenhängenden V. 20; über die maṣṣeba vgl. HP 70), redet V. 18 von fünf einzelnen, kanaanäisch redenden Städten (insbes. Heliopolis, oben S. 85 f.), demnach von Judenansiedelungen in Ägypten. — e) 21, 1—10, von der Zerstörung Babels durch Elam und Madaj (Medien V. 2), kann gemäss der oben bei 13, 1—14, 23 gegebenen Begründung nicht zur Zeit Hiskias geschrieben sein.

f) Die Aussprache über das belagerte Tyrus K. 23 ist auffallend z. B. durch לָמוֹ V. 1, und V. 13 kann nicht späterer Zusatz sein, weil sonst die Belagerer gar nicht genannt wären. Ferner ist in 23, 13 das Kasdîm (Chaldäer) als die richtige Lesart gegenüber Kesiddîm (gleich Siddim; Sodom etc. [Kleinert, Bredenkamp]) oder Kenaəanîm (Phönizier; Ew., Schrad., Cheyne, Del., von Orelli) oder Kittîm (Cyprioten; Duhm) anzusehen. Der Verf. rief aus, dass die Völkerschaft der Chaldäer, nachdem sie von Assyrien aus unterworfen und zur nationalen Nichtexistenz gebracht worden war, nun überraschênderweise („sieh!") in den Vordergrund der staatlichen Bewegungen Vorderasiens tritt und auch die stolze Meereskönigin Tyrus überwältigt; vgl. m. Darlegung ThLBl. 1890, 201; auch F. Jeremias, Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezars 1891, 40 ff. bezieht Jes. 23 richtig auf die Belagerung von Tyrus durch die Chaldäer. — Deswegen ist zunächst dieser V. 13 dem Jes. abzusprechen. Denn — so sagte Delitzsch schon Jes. 1875, 267 — diese Stelle wäre die einzige, wo Jes. die Verbindungslinie vom assyr. zum babyl. Reiche gezogen, also die Aufgabe Nahums und Zephanjas vorweg genommen hätte. Obgleich demnach Del. selbst einen Parallelismus der Weissagung und der Geschichte annahm, sagte er S. 268: „Nur diejenige Kritik, welche keine speziellen Weissagungen anerkennt, muss V. 15—18 in die persische Zeit setzen." Aber dies müssen auch diejenigen, welche blos ein Parallelgehen zwischen Real- und Verbaloffenbarung anerkennen, wie es durch die Analogie der durch keinen Sprachbeweis angreifbaren Prophetien und durch die Rücksicht auf die von den Propheten angeredeten Personen und durch die Thatsache, dass Gott für die einzelnen Perioden sich Herolde berufen hat, verlangt wird. Vgl. über die Beziehung von Geschichte und Weis-

sagung in OB. 2, 278—318. Der offenbarungsgläubige Delitzsch hat sich dieser Einsicht auch nicht für immer verschlossen: Jes. 1889, 280.

g) K. 24—27 wird durch den Sprachbeweis für unjesajanisch erklärt: לָמוֹ 26, 14. 16; זֶה als Pron. relativum 25, 9 (אלהים זה קוינוּ לוֹ), sonst nur Ex. 13, 8; Ps. 74, 2; 78, 54; 104, 8. 26; Pv. 23, 22; Hi. 15, 17; 19, 19 und im Aram. — בַּל (nicht) 26, 10. 11. 14. 18; בְּמוֹ 25, 10; [das allerdings überhaupt häufigere בָּמוֹ 26, 17 f.; auch 30, 22]; אֲבִי 26, 4; אַף (auch, und) 26, 8 f. 11. — h) In K. 32. 33 beachte בַּל 33, 20 f. 23 f.; אַף 33, 2; חָן 32, 1; 33, 7. Was den Inhalt anlangt, so ist keine direkte Beziehung zur Assyrerinvasion darin. Daher wurde 32 f. schon durch Ew. von einem Schüler Jesajas abgeleitet; vgl. Stade, ZATW. 1884, 256 ff.; Guthe 44. Sörensen, Juda etc. 5 meinte, nur Interpolationen in K. 33 annehmen zu müssen. — i) K. 34. 35: לָמוֹ 35, 8; אַף 35, 2; שׂוּשׂ (vor Freude hüpfen, sich freuen) 35, 1. Nägelsbach, Jes. 1877, 363: Die sprachl. Gestalt von K. 34 f. verbindet sie sehr genau mit K. 40—66, aber auch die Gemeinsamkeit mit dem ächten Teile des B. Jes. fehlt nicht, sodass wir sagen können: „K. 34 u. 35 sind ein Werk Jesajas, aber des Jes. von K. 40—66.“ Indes weder können Übereinstimmungen des Sprachgebrauchs von K. 34 f. mit den oben Nr. 2 erwähnten Reden des Jes. sie diesem vindizieren (§ 36, 3, d), noch auch das formelle und sachliche Znsammentreffen von K. 34 f., worin das Exil als Gegenwart vorausgesetzt ist, mit K. 40—66, weil die Jesajanität dieser letztgenannten Kap. selbst nicht feststeht.

k) K. 40—66. — α) Sprachbeweis. In den oben Nr. 2 erwähnten Reden steht anokhi 6, 5 (2); 8, 18; anî 5, 5; 10, 14; 19, 11, während 37, 24 f., weil auch in Kn. enthalten, darnach alteriert sein könnte. In den Nr. 5, a—i, aufgezählten Partien steht anokhi 21, 8 (2), anî 13, 3; 27, 3 [vgl. 38, 10]. In K. 40—66 stehen ca. 20 anokhi und 70 anî (nicht ganz richtig also gab Böttcher § 858 das Verhältnis von 18: 62 an). Immerhin ist demnach in diesen 27 Kap. das anî etwas mehr bevorzugt[1]). — Für itt 2 mal oth

[1]) In der Darstellung dieses Gebrauches soll Nominalsatz, soweit er nicht schon durch die angeführten Worte charakterisiert ist, sein = NS; Verbalsatz = VS; vorangestellt = v; nachgestellt = n; Jahwe = J. — 43, 11: anokhi, anokhi J. 12: VS. 25: anokhi, anokhi hu; 44, 24: anokhi J!; 45, 12ᵃ: VS. 13: VS; 46, 9: hinter ki: anokhi êl; 49, 15: VS. 25 [2]: VS; 50, 5: vom Menschen, VS; 51, 12: anokhi, anokhi bin etc. 15: anokhi J!; 54, 11: hinné anokhi. 16 [2]: hen anokhi, VS; 66, 13: VS. 18:? elliptischer NS. — 41, 4 [2]: anî, einmal mit J., einmal: ich bin es, mit dem höchsten Nachdruck; V. 10 [2; auch vorangestellt „ich, dein Gott“]. 13 [2, bei J, auch VS]. 14: VS, v. 17: J; 42, 6: J. 8: J. 9: NS, vorangestellt; 43, 2: NS, n. 3: J. 4: VS, v. 5: NS, n. 10: NS, vorangestelllt, ebenso V. 12 f.; 15: J; 44, 5: alleinstehend. 6 [2]: NS, vorang.; 45, 2: VS, mit höchstem Nachdruck; V. 5: J. 6: J. 7: J, NS. 8: J, VS. 12ᵇ: nachdrücklichst voran; 18: J. 19: J. 21: J. 22: ani êl; 46, 4: ani hû und noch 4 mal im VS, v; 47, 8. 10: NS, vorang.; 48, 12: ani hû etc., NS, v; 13: NS. n. 15: anî, anî. 16: NS, n. 17: J; 49, 4: VS. 18: NS, n. 21ᵃ: NS, v. 21ᵇ: hen ani, VS. 23: J. 26: J; 52, 6: ani hû etc.; 56, 3: hen ani, NS, v; 57, 11: NS, v. 12: VS, v. 16: VS, v; 59, 21: Suffix verstärkt; 60, 16: ki ani J. 22: J; 61, 8: J; 63, 1: NS, v; 65, 18: NS, v. 24 [2]: VS, v; 66, 4: gam ani. 9 [2]: VS, v. 22: NS, v. — Also diese Kapitel sind in einer Periode geschrieben, wo anokhi im Sprachgebrauch schon ziemlich stark zurücktrat, aber beide Ausdrücke für Gott und Mensch, im Nominal- und Verbalsatz etc. gebraucht wurden. Also die neuerdings darüber aufgestellten Sätze haben sich auch hier nicht bewährt.

54, 15; 59, 21, was, ausser Jos. 10, 25; 14, 12 und 2 Sm. 24, 24, nur noch in den im Exil abgefassten Kn., Jr. und Hes. steht. — לָמוֹ 43, 8; 44, 7. 15; 53, 8. — זוּ (welcher) 42, 24; 43, 21; Hab. 1, 11 und in der Poesie 11 mal. — בַּל (nicht) 40, 24; 43, 17; 44, 8 f., zwar als nord- oder mittelpalästinisch auch Hos. 7, 2 (öfters im Phönizischen, vgl. Bloch, Phöniz. Glossar 1891, 20), als mehr fremdartig wahrscheinlich auch im poetischen Ausdruck gewählt Ps. 10, 4 etc.; Spr. 9, 13 etc.; Hi. 41, 15 und aus Ps. 96, 10 in 1 Chr. 16, 30. — עִמּוֹ 43, 2; 44, 16. 19; Ps. 11, 2; Hi. 16, 4 etc. — עֲדֵי 65, 18. — אַף (auch, und) 40, 24; 41, 10. 23. 26; 42, 13; 43, 7. 19; 44, 15 f. 19; 48, 12 f. 15, nicht sicher nordpaläst. (Ri. 5, 4 [2: gam]. 29: aph), aber phöniz., aramäisch, von der Poesie viel gebraucht (Ps. 16, 6 etc.; 18 mal), auch mischnisch. — הֵן 21 mal in 40—66. — Ich erwähne wegen 35, 1 nur noch שׂוּשׂ (sich freuen) 61, 10; 62, 5; 64, 4; 65, 18 f.; 66, 10. 14, aber sonst kein weiteres Material; denn die aus den aufeinanderfolgenden Teilen der Grammatik dargebotenen Eigenheiten von K. 40—66 sind bereits ausschlaggebend.

Nämlich erstens gehören von den vorgeführten Besonderheiten mehrere zu den kleinen Elementen der Darstellung, die am wenigsten das Sprachorgan des Redners und das Auge des Schreibenden affizieren, bei denen daher der Geist am wenigsten nach Abwechslung strebt, und deren konstante Verschiedenheit daher die stärkste Beweiskraft dagegen besitzt, dass Literaturprodukte, in denen diese Verschiedenheit auftritt, von dem nämlichen Autor stammen. Wenn es sich sodann bei jenen Beispielen auch nur um simultane Sprachdifferenzen (§ 36, 3) handelte, so könnte auf keine Weise annehmbar gemacht werden, dass Jes. in einem Teile seiner Reden von seinem sonstigen Typus der Darstellung abgewichen wäre, und insbes. dass Jes., welcher auch und gerade in den Nr. 2 vorgeführten Reden durch die Wahl der Bilder und den Rhythmus der Satzfolge sehr nahe der poetischen Diktion steht, doch nur in einem Teile seiner Reden die Mittel der dialectus poetica angewendet hätte. Aber drittens handelt es sich hier gar nicht blos um simultane, sondern auch um sukzessive Sprachdifferenzen (§ 36, 3).

Wenn schon bei אֲנִי, אִית (für אֵת) und מֵאִית (für mē'itt), זוּ, אַף dies nicht verkannt werden kann, so erwähne ich nur noch הֵן 54, 15 in jenem konditionalen Sinne, den es in der zweiten Hauptperiode des alttestl. Sprachgebrauchs, zu welcher ja auch Lv. 25, 20 gehört, häufiger zu besitzen anfängt: Jr. 3, 1; Hag. 2, 12 (Köhler z. St.); 2 Chr. 7, 13. Auch חֶחֱלִי 53, 10 (§ 50, 2, f.) ist am wahrscheinlichsten aramäischartig (Lehrgeb. 1, 556; Esr. 4, 10 etc), ebenso das Aqṭel 63, 3 mit Spir. l. für asper, wie — Jes. 19, 6 ist doch immer noch fraglich (Lehrgeb. 1, 293) — nur noch Jr. 25, 3; 2 Chr. 20, 35; Ps. 76, 6; Dn. 3, 1.

β) Sachbeweis. So sehr auch der übernatürliche Ursprung des alttestamentlichen Prophetentums feststeht, so hat doch Gott für die auf einander folgenden Gottesreichsperioden verschiedene

Propheten auftreten, nicht durch einen einzigen Propheten die ganze Zukunft des Gottesreiches enthüllen lassen. Gott wollte, dass nur so weit, wie die auf jeder einzelnen Zeitstufe vorhandenen formellen und sachlichen Darstellungsmittel es zuliessen, die Prophetie sich in die Zukunft hinein erstrecke. Dies lässt sich auch als der göttlichen Pädagogik entsprechend erweisen. Denn wären die Weissagungen nicht gemäss der jedesmaligen Periode eingekleidet worden, so hätte nicht nur den Propheten, sondern auch ihren Zeitgenossen — eine fremdartige Ausdrucksweise dargeboten und — ein unbekannter Geschichtshorizont aufgeschlossen werden müssen.

Aber Jes. 41, 2; 44, 28; 45, 1 ist nichts zur Einführung des Cyrus gesagt, sondern wird er als eine schon existierende, durch Siege ausgezeichnete und den Lesern bekannte Grösse erwähnt. Klostermann, Jes. in PRE², 6, 600 hat nicht das Gegenteil erwiesen. — Nun sagte Nägelsbach, Jes. XXIII, absolut unbekannt müsse das vom Verf. von Jes. 40—66 Verkündigte den Lesern im Moment der Verkündigung gewesen sein, weil der Verf. gerade das Voraussagen von Zukünftigem und Neuem (41, 21—29; 42, 9) als Beweis für die Allwissenheit und Offenbarungsthätigkeit seines Gottes hingestellt habe. Sei das Geweissagte auch nur im Begriff gewesen zu geschehen, so sei jene Argumentation eine Lästerung des Gottesnamens gewesen. Aber dabei hat sich Nägelsbach einer Vorausnahme des Zubeweisenden schuldig gemacht. Denn ist dies, dass das vom Proph. Geweissagte im Moment des Weissagens bereits zu geschehen im Begriffe war, notwendig in das Urteil eingeschlossen, dass die Weissagung im Exil geschehen ist? Ja, Cyrus existierte und handelte schon 41, 2—4, aber sein Eingreifen in die Geschicke des Jahwevolkes war noch zukünftig. Wenn also der Prophet auch nur kurze Zeit vor der Befreiung Israels durch Cyrus geweissagt hat, so war trotzdem seine Rede eine Vorherverkündigung und kann sie ihre Quelle in einer übermenschlichen Beziehung des Sprechers zum Jenseits besessen haben. Damit seine Rede diese beiden Eigenschaften besitze, braucht sie nicht etwa anderthalbhundert Jahre vor dem Eingreifen des Cyrus in die israelitische Geschichte gesprochen worden zu sein.

Zu allerletzt könnte jemand sagen, Gott habe bei Jes. 40—66 einen ganz besonderen Zweck im Auge gehabt, nämlich das Haupt der Weltmacht, Cyrus, dadurch in einen Freund des Jahwevolkes umzuwandeln, dass der Name Cyrus von einem Jahwepropheten vorher genannt worden sei (so Nägelsbach zu 44, 28). Aber dann hätte Gott auch durch Jeremia, der an der Schwelle des babyl. Exils stand, den Cyrus als den Befreier Israels nennen lassen können. Indes in Wirklichkeit wurde sogar noch dem Jeremia das Ende des Exils nur in der runden Zahl von 70 Jahren (25, 11; 29, 10) enthüllt. Dadurch ist auch der sachliche Beweis der exilischen Entstehung der letzten 27 ins Buch Jes. aufgenommenen Kap. geleistet. — Nur nebenbei sei daran erinnert, dass in dieser Kapitelreihe auch andere unbestreitbare Anzeichen der Bekanntschaft mit Erscheinungen vorliegen, die erst nach dem 8. Jahrh. entweder in die Wirklich-

keit oder in den Gesichtskreis Israels getreten sind: z. B. vgl. gegenüber den „levitischen Priestern“ (Jr. 33, 18. 21 f.) gemäss 2 Kn. 23, 8 f. und Hes. 44, 10 ff. auf einmal „zu Priester [und] Leviten“ (§ 48, 4, b) Jes. 66, 21 f.; ferner die Zusammenstellung von Bel und Nebo 46, 1, wie in Keilschrifttexten aus der letzten Selbständigkeitsperiode Babels (Keilinschr. Bibl. III, 2, 47. 127 etc.).

γ) Beleuchtung der scheinbaren Gegeninstanzen. Literargeschichtliches: Das B. Jes. hat kein einzigartiges Schicksal gehabt, denn wenigstens auch Jr. 50 f. ist später hinzugefügt. Ferner dass Zeph. 2, 15 aus Jes. 47, 8. 10 entlehnt sei, weil עַלִּיזָה (frohlockend) ein ausschliesslich jesajanisches Wort sei etc. (Keil 71, 8), lässt sich nicht behaupten, weil Wörter nicht als ausschliessliches Eigentum eines einzelnen, sondern als Gemeingut eines weiteren Kreises einer Nation gelten müssen. Sodann die Zweitausendjährigkeit der literargeschichtlichen Tradition (Keil 71, 10) entscheidet nichts, abgesehen davon, dass dieselbe nicht ununterbrochen ist (Ibn Esra † 1167, vgl. Fürst, Der Kanon etc. 16 und Baumgartner, Les Études isag. etc. 20. 30; überdies Steinthal, Zu Bibel etc. 33; Bacher, ZATW. 1891, 187). Denn die Annahme, dass die Sonne sich um die Erde drehe, war älter, und auch das NT hat sich nicht die Aufgabe gestellt, das Verhältnis dieser Annahme zur Wirklichkeit aufzuklären (Mt. 13, 6; Mr. 16, 2; Jk. 1, 11). — Sprachliches: Im Ausdruck haben die oben in Nr. 2 und die hier in Nr. 5 zusammengestellten Reden manches Gemeinsame (Keil 71, 7); aber es liegt blos in simultanen Sprachelementen (§ 36, 3), deren Anwesenheit in zwei Literaturdenkmälern nicht Einheit des Verf. beweist. Ferner wie sehr ist betont worden, dass „der Heilige Israels“ im ganzen B. Jes. sich finde, nämlich, wie 1, 4; 5, 19. 24; 10, 17 („sein Heil.“); 17, 7; 29, 19. 23 („Jakobs“); 30, 11 f. 15; 31, 1; 37, 23 [2 Kn. 19, 21], so auch 12, 6; 41, 14. 16. 20; 43, 3. 14 f.; 45, 11; 47, 4; 48, 17; 49, 7 (2 mal; auch „sein Heil.“); 54, 5; 55, 5; 60, 9. 14! Aber nicht blos zeigt sich auch dabei eine Differenz, weil „ich bin Jahwe, euer Heiliger“ nur 43, 15 gesagt ist, sondern das hat Keil 71, 7 gar nicht erwähnt, dass diese seit Jesajas Berufung (6, 3) auftretende Gottesbezeichnung nach dieser Zeit auch anderwärts gebraucht ist: Jr. 50, 29; 51, 5; Ps. 71, 22; 78, 41; 89, 19. Sodann: נְאֻם יְהוָה heisst 1, 11. 18; (33, 10) zweifellos „sprach (und spricht) Jahwe“, also kann der Ausdruck ebenso gemeint sein und ist er ebenso gemeint 40, 1 (Targum: אֲמַר; LXX: λέγει). 25; 41, 21; 66, 9. Schon deswegen also ist die futurische Deutung unberechtigt. — Sachliches: Jesaja stellte Auswanderung seines Volkes 5, 13, Entfernung desselben 6, 12, und zwar nach Babel 39, 5—7 in Aussicht, wie auch Micha 4, 10, was ebenfalls von Keil (71, 3) geltend gemacht wurde. Aber das waren keine Voraussetzungen, nach denen Jes. die Aufgabe der näher an 588 berufenen Propheten zu lösen und bereits 150 Jahre vor dem Anfang des babyl. Exils dieses als eine Gegenwart zu behandeln gehabt hätte.

δ) Einheit, Abfassungszeit und -ort von K. 40—66. Relativ wichtig wäre es ja, wenn sich erweisen liesse, dass ächte Niederschriften oder Reden Jesajas, zunächst durch seine Schüler 8, 16 aufbewahrt, dann in K. 40—66 eingeflochten oder schriftlich gemacht worden wären. Breden-

kamp, Jes. 227 sieht zunächst 56, 9—57, 11ᵃ für jesajanisch an. Aber אתה ist nicht in den Reden von Nr. 2, dagegen hier, wie überhaupt in K. 40—66: 41, 5. 23. 25; 44, 7; 45, 11; 56, 9. 12. Bredkp. hält auch K. 59 für jesajanisch, aber schon הֵן V. 1 und otham (für ittam) V. 21 hätten ihm einen Wink geben können, vgl. unten! Endlich in 65, 3 f. ist הִכְעִיס nicht jesajanisch, aber besonders häufig in Kn., Jr., Hes. Ja, bei jenem ersten Stück (56, 9—57, 11) ist nicht einmal die vorexilische Herkunft sicher, welche Bleek [1886, 285], Ewald, Cornill 20, 19 (bis 57, 13) und Cheyne, Critical problems on the second part of Isaiah (Jew. Quart. Rev. 1891, Juli etc.) annahmen. Denn sogar das Opfern „unter jedem grünen Baum" 57, 5 mag bei einem Teile der Exulanten sich fortgesetzt haben, und sind nicht ganz ähnliche Schilderungen vom religiös-sittlichen Verhalten der unbussfertigen Menge auch durch Hes. im Exil entworfen worden? Ferner 52, 13—53, 12 ist nach seinem Inhalte so organisch mit dem Vorhergehenden verwachsen, dass es schwerlich mit Ewald und Cheyne für ein älteres Stück (Cheyne: aus einem alten Hiobbuche) gehalten werden kann. Dasselbe scheint zu urteilen über 42, 1—7; 49, 1—6; 50, 4—9, bei denen Duhm, Theologie der Proph. 289 eine Herkunft aus der gleichen Quelle für „nicht unmöglich" hielt. — Anderseits ist, nachdem schon Bleek [1886, 287] K. 58 ff. und „sicherer" 63—66 durch den gleichen Verf. später in Palästina hatte schreiben lassen, insbes. durch Stade, Gesch. 2, 70 geurteilt worden, dass K. 63—66 wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt nicht vom Verf. des Vorhergehenden abgeleitet werden können. Schwally. ZATW. 1890, 226 bezeichnet 56, 1—8 als nachexilisch; Budde, ZATW. 1891, 242 hält für später 56—59; 61?; 63—64 („alle diese Stücke enthalten keine qîna" [Klageliedrhythmus]); Cheyne findet in 56, 1—8 einen Protest gegen den exklusiven Geist des Esra und Neh., setzt 63, 1—6 unter Artaxerxes II [405—361], sieht in 63, 7—K. 64 eine liturgische Einlage aus der Zeit des Artaxerxes III Ochus [361—339], in K. 65 wenigstens nachexilische Zustände, Verehrung syrischer Gottheiten und in K. 66 wieder die Zeit des Ochus. Duhm, Jes. 1892, XIII f. und Marti, Der Proph. Sach. 1892, 40 wollen überhaupt K. 56—66 nach der Rückkehr aus dem Exil abgefasst sein lassen, und endlich Loeb, La littérature des pauvres (Revue des études Juives 1891, 192) schneidet K. 54 ff. vom Vorhergehenden ab.

Lassen wir das Letzterwähnte auf sich beruhen und fassen nur z. B. 56, 1—8 ins Auge, so kann dies nur ausserhalb der Heimat und vor der Rückführung geschrieben sein. Denn nur dort konnte über die Zulassung des „Sohnes der Fremde" und des Verschnittenen als Proselyten verhandelt werden V. 3—6. Sodann ist das Haus Jahwes als zukünftiges bezeichnet V. 7, vgl. „ich werde sie kommen lassen zu meinem heil. Berge" und „es wird genannt werden". Da ferner 56, 1—8 ausdrücklich die Errettung Israels als eine erst nahe bevorstehende bezeichnet V. 1, so sind auch die niqbaṣim V. 8 solche, die beim Eintritt dieser Errettung gesammelt sein werden, und die als wieder darauf folgend bezeichnete Sammlung Jahwes bezieht sich nach dem Zusammenhang auf die Nichtisraeliten. So meine ich nach dem Kontext das עוֹד אֲקַבֵּץ עַל נִקְבָּצָיו auslegen zu müssen, worauf Schwally sein Urteil stützte. Also dürfte wohl die An-

nahme, dass K. 56—66 abzutrennen sei, wenigstens eine starke Einschränkung zu erfahren haben. Aber wahrscheinlich ist allerdings, dass die Abschnitte von K. 63 an erst nach dem Erlass des Befreiungsediktes des Cyrus veröffentlicht sind, wo die Sorgen der Jahwegetreuen sich mit den Massnahmen zur Wiederherstellung des neuen Staatswesens, zu denen die Zurückdrängung der Edomiter gehörte (Gottes Hilfe wird ihnen dazu verheissen 63, 1—6), und mit der Anfeuerung der das Befreiungsedikt matt aufnehmenden Majorität beschäftigten; vgl. insbes. 65, 12 „ich habe gerufen, und ihr habt nicht geantwortet etc." — Auch diese Aussprachen aber sind in Babylonien veröffentlicht. Denn während 40, 9; 52, 7 sich aus Vergegenwärtigung des heimatlichen Bergterrains erklären, ist durch שָׁם (hier, in Babylonien) 52, 5 auch das מִשָּׁם (von da) V. 11 bestimmt, und gerade in den beiden letzten Kap. bezieht sich „von da" auf Jerusalem 65, 20 und ist dieses als nicht gegenwärtige Grösse genannt 66, 13. Auch hat Feilchenfeld, Die jüd. Gegner der Heimkehr etc. 1890, 12 ff. nicht ohne Grund zur Erklärung von 65, 3 f. 11; 66, 1 f. 3. 17 auf Hinneigung der Abtrünnigen Israels zum persischen Kult hingewiesen. — Also sind nicht K. 56—66 „kurz vor der Wirksamkeit des Neh. und zwar in Jerusalem geschrieben" (Duhm XIV).

Von den andern Datierungen, die Duhm vorgetragen hat, soll nur eine anstatt aller beleuchtet werden. Er lässt K. 24—27 „wahrscheinlich ca. 128 und die darin eingesetzten Psalmen erst gegen 100 a. Chr. entstanden sein" (S. XII). Dagegen spricht α) die Sprache dieser Weissagungen, indem sie keineswegs die jüngste Phase des alttestl. Hebräisch repräsentiert und nicht entfernt so aramäisch gefärbt ist, wie die von Jona, Dn., Qh., und auch z. B. nicht das in den Psalmen von 122, 3 an häufig auftretende ש relativum zeigt. Ist aber z. B. bînôth Jes. 27, 11 eine „junge Abstraktform", so steht es parallel zu chokhmoth Pv. 24, 1; 1, 20; 9, 1 und führt keineswegs in so späte Zeit. β) „Jahwe" ist nicht vermieden 24, 3. 14 f. etc. γ) Das Gelübde wird ausgesprochen, dass nach der in den Tagen des Verf. vorhandenen Busszeit 27, 9 (vgl. 40, 2 etc.; Klagel. 4, 22) nicht erstehen sollen Ascheren und Chammanim, die sonst im AT nur Symbole von Astarte und Baal sind. Dass dieser Inhalt in die Zeit des Johann Hyrkan passe (Duhm 169), soll erst noch bewiesen werden. δ) Ebendasselbe gilt in Bezug auf die Darstellung Jerusalems als einer Wüstenei etc. (24, 10—12; 27, 10 f.) und die Zurückführung aus Assur (vgl. § 73, 4 geg. Ende) sowie aus Ägypten 27, 12 f.

6. Wann das B. Jes. seinen jetzigen Bestand und seine jetzige Anordnung (K. 1—12; 13—27: meist Aussprüche über die fremden Völker; 28—39; 40—66) bekommen hat, ist unsicher.

Dies ist aber nicht etwa deshalb der Fall, weil es auch nur wahrscheinlich wäre, was Duhm (S. VII) als Gewissheit ausspricht, dass der Chronist (II, 36, 22 f.) Jes. 44, 28 als ein Wort des Jeremia zitiert, also damals Kap. 40—66 noch nicht zum B. Jes. gehört habe. Denn richtig wird geurteilt werden, dass der Chronist V. 22 auf die einzige bestimmtere Ankündigung des Exilsendes (Jr. 25, 11; 29, 10) hinweisen wollte, dass er aber nicht auch Jes. ausdrücklich zu nennen brauchte, wenn er

ja möglicherweise in V. 23 auf Jes. 44, 28 hat anspielen wollen. — Bei der Herstellung der Disposition des Buches Jes. war, wie schon oben aus Nr. 2 ersichtlich ist, der chronologische Gesichtspunkt ein wesentlicher (6, 1 [ca. 736]; 14, 28 [ca. 724]; 20, 1 [711]; 36, 1 [wo 14 wahrscheinlich aus 24 geworden ist; Köhler, Lehrb. d. Bibl. Gesch. II, 2, 229. 257; also 701]. Aber doch haben auch die Wichtigkeit des Inhaltes (K. 1) und formelle Zusammenklänge den Gang der Anordnung bestimmt, z. B. ist die Bedrohung Jerusalems als מַשָּׂא [Massā, Ausspruch] mit andern ebenso bezeichneten Stücken in die 2. Hauptgruppe gestellt (OB. 2, 5). Vgl. darüber weiter Cornill, ZATW. 1884, 83—105 und dazu Giesebrecht, Beiträge 84—103.

§ 63. Das Buch Micha ist neuerdings besonders stark auf seine Einheit hin untersucht worden. Bei dieser Untersuchung dürften aber nur höchstens die beiden Schlusskapitel mit genügender Sicherheit als Nachträge erwiesen worden sein. Jedenfalls ist von allen — abgesehen natürlich von Havet und Vernes — anerkannt worden, dass der allermindestens übrig bleibende älteste Bestand des Buches von einem nur kurze Zeit nach Jes. auftretenden Propheten, Micha aus Morèscheth bei Gath, herstammt.

1. Einheit. a) Textumstellungen im extremsten Umfange hat annehmen zu müssen gemeint Elhorst, De profetie van Micha 1891, indem er sich denkt, dass ein Schreiber Abschnitte neben einander stehender Kolumnen hinter einander gesetzt habe. Er ordnet: I; — II, 1—5; III, 1—5; II, 6—11; III, 6—11; II, 12 f.; III, 13; — VI, 1—5; VII, 1—6; VI, 6—16; VII, 13. 7—12. 14—20; — IV, 1—8; V, 1—7; IV, 9—14; V, 8—14. Aber das kann weder als notwendig, noch als möglich erwiesen werden. b) Textvermehrungen:

α) Über 1, 5ᵇ (vgl. S. 266) sagt Wellhausen jetzt (Skizzen V, 133) „Michas Zeitgenossen verstand es sich schwerlich stillschweigend, dass Missethat und Bama dasselbe sei. Ich hege Zweifel an der Ächtheit von 5ᵇ." Jedoch „stillschweigend" brauchte sich das Missverhältnis, welches zwischen dem wahren (ausschliesslichen sowie bildlosen) Jahwekult und dem unter Ahas auf den [meisten] Bamoth geübten Kult waltete, auch gar nicht zu verstehen, denn Micha betonte ja dieses Missverhältnis ausdrücklich hier. Übrigens werden die Zeitgenossen Michas bei ruhiger Erwägung der mos.-proph. Religion jenes Missverhältnis auch selbst haben durchschauen können, wenn zum Bamothkult das als Zubehör diente, was 5, 9—13 aufgezählt ist, welches Stück ja nach Wellh. 143 „sehr gut dem Micha zugesprochen werden könnte". — 2, 12 f. kann nicht ein Beispiel der Äusserungen der in V. 11 charakterisierten Prophetenrivalen (so noch Ew., Kleinert, in Langes Bibelwerk), oder ein von Micha selbst an diese Stelle als Gegensatz zu V. 9 f. gesetzter (Hitzig) oder zusammenhangsloser (Keil) Ausspruch sein, sondern soll einen verheissenden Abschluss der schon durch zwei Kap. sich hindurchziehenden drohenden Perikope bilden. Zu diesem Zwecke hat ein Redaktor wahrscheinlich einen Ausspruch, der hinter 4, 8 gestanden haben könnte, hierher gesetzt

(Steiner, Exeg. HB. z. St.; Ryssel, Untersuchungen über die Textgestalt und Ächtheit des B. Mi. 1887, 214). Unannehmbar ist das Urteil, dass der Ausspruch „exilisch oder nachexilisch" sei (Stade, ZATW. 1881, 162 ff.; Nowack, ZATW. 1884, 277; Giesebrecht, Beitr. 42. 217 ff.; Cornill 28, 2; Kuenen 74, 4; Wellh., Skizzen V, 137). Denn „Jakob, dich ganz" ist wahrscheinlich das noch bestehende Reich Juda (vgl. 3, 9), und es lässt sich nicht sicher behaupten (geg. Giesebr.), dass „der Rest Israels" als eine ausserhalb Kanaans weilende Grösse gemeint sei, und: Versammlung der Exulanten im Exilslande, sodass sie von dort herausbrächen, sodann Rückzug aus dem Exil unter Führung des Königs, endlich Einschaltung dieser Worte, wenn sie nicht den von uns vermuteten Sinn besitzen, sind auch Schwierigkeiten.

β) K. 4 f.: Nach der Analogie aller andern Prophetenschriften hat diejenige Michas nicht mit der Strafverkündigung 3, 12 geschlossen. Ferner kann es nicht ein Gedankengang, der den an prophetische Verkündigung gewöhnten Lesern unbegreiflich wäre, genannt werden, wenn Micha an das dunkle Zukunftsmoment 3, 12 (Verwüstung sogar des Tempelberges) mit ausdrücklicher Unterscheidung der Zeiten (von Wellh., Skizzen V, 139 übersehen) einen Ausblick auf den am fernsten Horizont auftauchenden Hoffnungsstern anreihte. Innerhalb K. 4 f. sieht nun Kuenen 74, 8. 9 Nachmichajanisches in 4, 6—8, in וְאַתָּה מִגְדַּל־עֵדֶר V. 10; in V. 11—13 und Spuren der Überarbeitung in 5, 9—14, weil darin Judas Gefangenschaft vorausgesetzt werde. Jedoch zunächst in 4, 6—8 geht „das Hinkende etc." am wahrscheinlichsten parallel „dem sich bekehrenden Rest" Jes. 7, 3, und Mi. 4, 7 f. [vielleicht mit dem jetzt am Schlusse von K. 2 stehenden Abschnittchen] entspricht Jes. 9, 1—6. Existieren ferner denn nicht wirklich genug Berührungspunkte zwischen Jes. 10, 5—11, 10 und Mi. 4, 9—5, 1 ff. (vgl. Jes. 10, 6 f. 24. 33; 11, 1 ff. mit Mi. 4, 9. 11—14; 5, 1 ff.), sodass nicht auch diese Michaworte in den gleichen Momenten gesprochen sein könnten? Nur allerdings 4, 10 unterbricht den Gedankengang, reimt sich nicht zu V. 11 ff. und scheint Zusatz eines Späteren, zu dessen Zeit die Gnadenfrist auch für Zion abgelaufen war, und die Auswanderung ins babyl. Exil vor der Thür stand. Demnach sind nicht 4, 9—14 dem Micha abzusprechen, was auch Elhorst, obgleich er sich im übrigen gegen eine durch religionsgeschichtliche Wandlungen angeregte Interpolierung der Prophetenschriften erklärte (S. 43 ff.), für nötig hielt, geschweige denn das ganze 4. Kap. (Stade, ZATW. 1881, 165 ff.; 1883, 1 ff.; 1884, 291 ff.; Giesebrecht 220; Cornill 28, 3), oder das ganze 4. und 5. Kap. (Stade u. Corn.; so ziemlich auch Wellh., Skizzen V, während Giesebr. in K. 5 die Grundlage als michajanisch beurteilt). Stade machte geltend, dass als die Feinde Israels in diesen Kapiteln nicht eine oder einige bestimmte Nationen, sondern in nebelhafter Generalisierung „viele Völker" genannt würden 4, 11—13; 5, 7. Aber dagegen hat schon Giesebrecht, ThLZtg. 1881, Nr. 19 bemerkt, dass Jes. 8, 9; 29, 7; Jr. 3, 17 ebenso von den Feinden Israels geredet wird; vgl. gegen die erwähnte Annahme auch Nowack, ZATW. 1884, 277 ff.; Ryssel 248 ff.; Kuenen 74, 6. 8, und ich selbst füge zu dem in „Falsche Extreme etc." 1885, 1 ff. Bemerkten nur noch hinzu, dass auf eine vor dem Exil liegende Zeit auch

schon die Erwähnung von „König“ und „Ratgeber“ (4, 9), womit nicht Jahwe selbst gemeint ist, und der Kriegsrosse, Zauberer, Götzenbilder sowie Astartehaine (5, 9—13) hinweist. — Z. B. zu 4, 8 sagt Wellh.: „Vorausgesetzt wird, dass Jerusalem nur noch ein Herdenturm in der Wüste ist“ und „Geweissagt wird hier nicht die Erweiterung des bestehenden, sondern die Erneuerung des untergegangenen Königtums“. Aber dies sind keine nächstliegenden, oder gar notwendigen Erklärungen.

γ) K. 6 f.: Allerdings kann ebenso gut, wie z. B. Hosea in K. 12—14, was in gewisser Hinsicht ein Gegenstück dazu bildet, auch Micha an einem spätern Punkte seiner Wirksamkeit noch einmal zur Anklage der gottlosen Majorität und zur Tröstung der Bussfertigen aufgerufen worden sein, und einfach gegen Michas Autorschaft entscheidende formelle Einzelheiten giebt es auch in diesen Kapiteln nicht. Vgl. gegenüber anokhi 3, 8 hier ani 6, 13; 7, 7; oder מִנִּי Jes. 46, 3, hier לְמִנִּי ועד 7, 12; oder אלהי מרום 6, 6, indem mārôm (Höhe) öfter vom Himmel in Jr., Hes., Jes. 24—27, vgl. Ps. 18, 17, was aber nicht entscheidend ist, vgl. nur שְׁאֵר bei Jes.; oder das sonst nur spätere דעם 6, 10, wie allerdings auch in der Bileamgeschichte (Nm. 23, 7 f.), an welche 6, 5 erinnert ist; לִשְׁרֵקָה (zum Auszischen) 6, 16, wie noch Jr. 19, 8; 25, 9. 18; 29, 18; 51, 37; 2 Chr. 29, 8; und der Ausdruck ist im allgemeinen in diesen Kapiteln schlichter, der Satzzusammenhang geebneter. Anderseits wird durch die formelle Beschaffenheit dieser beiden Kap. ihre Herkunft von Micha auch nicht geradezu empfohlen. Ferner ist das Anerbieten des Kindesopfers von seiten des Volkes 6, 7 und das Befolgen der Satzungen des Hauses Ahab 6, 16, wenn auch nicht der sittliche Verfall (6, 10—12; 7, 2—4ᵃ. 5 f.), begreiflicher, als in den Tagen des Ahas, wo dessen Kindesopfer eine Ausnahme war 2 Kn. 16, 3, in denen des Manasse, dessen Beispiel auch das Volk verführte 21, 3. 6. 11. 15; Jr. 15, 4. Demnach dürfte Ewald, Die Proph. d. AB. 1867, 525 ff. richtig K. 6 f. aus Manasses Zeit hergeleitet, und Kuenen 74, 13 richtig vermutet haben, dass 6, 1—7, 6 von einem der Propheten stammt, deren Tötung dem Manasse indirekt zugeschrieben ist 2 Kn. 21, 10. 16 [vgl. die Tradition betreffs des Todes Jesajas § 62, 3]. Dieser hat dann sich und die spärlichen Jahwegetreuen mit einer Erntenachlese vergleichen müssen 7, 1. Diese Rede schloss aber wahrscheinlich mit 7, 7, also mit Einschluss dieses Hinweises auf den Gegensatz, in welchem sich der religiös-sittliche Zustand des Sprechers zu dem der Majorität befand, und auf die unverwelkliche Hoffnung der damals sehr zusammengeschmolzenen Schar der Jahwetreuen.

Daran hat wahrscheinlich in späterer Zeit ein Glied der abermals verfolgten, auf Jahwe hoffenden Gemeinde einen neuen Ausdruck der fortdauernden Hoffnung angeknüpft 7, 8—20. Denn in den Mund dessen, der vor 7, 8 gesprochen hat, will nicht passen „Freue dich nicht, meine Feindesschar“ 7, 8 etc., und dieses Femininum אֹיֶבֶת erinnert [trotz בת יְדוּד 4, 14] doch so sehr an die als Femininum vorgestellte Bedrängerschar, wie sie in späteren Stellen auftritt: Tochter Babels, T. der Chaldäer, T. Edoms Jr. 47, 1. 5; Ps. 137, 8; Klag. 4, 21 f.; Sach. 2, 11, und die Gemeinde tritt in ähnlicher Weise als Subjekt der Rede auf, wie in den späteren Stücken des B. Jes. (25, 9; 33, 2 etc.), und spricht aus der Gegen-

wart der Strafzeit (V. 9), ja aus deren Ende (10 f.) heraus, und Assur (7, 12) war doch ein Aufenthaltsort eines Teiles der Exulantenschaft des Jahwevolkes auch während des babyl. Exils. — Diese Annahmen scheinen richtiger zu sein, als die der michajanischen Herkunft von K. 6 f., die aber auch noch Ryssel 268 ff. vertreten hat. — Dass Micha den Abschnitt 6, 1—7, 7 selbst unter Manasse geschrieben habe, scheint auch deshalb nicht anzunehmen zu sein, weil eine Ausdehnung von Michas Wirksamkeit bis in Manasses Regierungszeit weder wahrscheinlich noch traditionell bezeugt ist.

2. Zeit und persönliche Verhältnisse des [Haupt-] Verfassers. — a) Nach dem Buche selbst stand im Anfange der Wirksamkeit seines Verfassers (1, 6) noch Samaria und nach dem wahrscheinlichen Parallelismus zwischen Jes. 7 und der Juda verkündeten Strafe (3, 12) scheint dies in dem unter Jotham beginnenden und unter Ahas sich fortsetzenden syrisch-ephraimitischen Kriege (734—33) gesprochen worden zu sein, nicht aber während Samarias Belagerung 723—22 oder Sanheribs Andringen gegen Jerusalem 701, in der letztgenannten Zeit nicht, weil in dieser Jesaja nicht Verwüstung Jerusalems verkündet hat. In die Jahre 723—22 aber wird als parallele Prophetie zu Jes. 10, 5—11, 10 (§ 62, 2) am richtigsten Mi. 4, 9—5, 14 gesetzt. Damit stimmt die Überschrift, nach welcher Micha unter Jotham, Ahas und Hiskia wirkte.

b) Jr. 26, 18 sagten Älteste des Landes aus, dass Micha der Morastiter, d. h. aus dem Mi. 1, 14 erwähnten Morèscheth [bei der philistäischen Stadt] Gath (ca. fünf römische Meilen nördlich davon), die Worte, welche Mi. 3, 12 stehen, in den Tagen Hiskias gesprochen habe. Aber in der durch sie vertretenen Überlieferung kann auch nur von den Königen, unter denen Micha thätig war, der am längsten regierende und bekannteste als Zeitgenosse eines Ausspruches des Micha gewählt worden sein.

c) 1 Kn. 22, 28 ist die Rede des Micha, des Jimla-Sohnes, der dem Ahab (ca. 878—857) weissagte, geschlossen mit וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ עַמִּים כֻּלָּם, womit das B. Micha beginnt. Aber jene Worte sind 1 Kn. 22, 28 ohne Fortsetzung, also objektlos angehängt, und es ist nicht wahrscheinlich vorausgesetzt, dass die vorhergehende Rede das logische Objekt des Verbum שִׁמְעוּ sein sollte. Schon deshalb sollten jene Worte weder in dem Sinn von „gehört haben es die Völker alle“ noch in dem „hört es, ihr Völker alle!“ als wirklich von jenem Jimla-Sohne damals vor Ahab gesprochen gelten. Dazu kommt, dass die Berufung auf die Völker oder deren Aufforderung, Zeugen zu sein, in jener konkreten Situation, vor Ahab und den umstehenden Israeliten, nicht ebenso möglich war, wie in der Prophetie des Buches Micha. Endlich sind jene Worte auch von den LXX weggelassen (Klostermann z. St.). Dieselben können nur als Zusatz gemeint sein, der wie eine Abbreviatur des Buches Micha auf dieses hinweisen sollte (Nöldeke, Art. Micha in Schenkels Bibellexikon), wie manche den Schluss von Chronika als Hinweis auf Esr.—Neh. ansehen. Nicht sind jene Worte so aufzufassen (mit Thenius z. St.), als wenn sie vom

Jimla-Sohne damals vor Ahab thatsächlich gesprochen sein sollten, also ist auch nicht richtig von Hengstenberg, Christologie 1, 475 und Keil § 92, 3 angenommen worden, dass jene Worte durch Micha den Morastiten nachgeahmt worden wären. — Wer nun jene Worte 1 Kn. 22, 28 einsetzte, der hat schon jene unrichtige Tradition befolgt, dass von jenem Jimla-Sohne unser B. Micha stamme, wie auch Hieronymus im Com. zu Micha.

§ 64. Das Buch Nahum enthält eine Bedrohung Ninives wahrscheinlich aus der Zeit Manasses (ca. 650), gesprochen von einem Propheten Judas, der nach sprachlichen und traditionellen Spuren aus den nördlichen Gegenden Palästinas stammte.

1. Die Zeit der Weissagung. Nicht blos ist Sanheribs Angriff auf Jahwes Stadt und Jahwe selbst (Jes. 36, 19 f.; 37, 4. 6. 12. 22—24) geschehen gewesen (1, 11: „von dir [o, Ninive] ist ausgegangen, der Gedanken gegen Jahwe gehegt, nichtswürdiges geplant hat"). Vielmehr auch No-Amon, d. h. Theben in Oberägypten, ist zerstört gewesen (3, 8—10), und dies geschah kurz nach 664 (Meyer, Gesch. des Altertums 1, § 392; Hommel, Abriss der Gesch. des alten Orients 1887, § 61). Also ist diese Prophetie nicht unter Hiskia (Keil § 94) gesprochen. — Die genauere Begrenzung ihrer Gegenwart folgt aus dem mir richtig scheinenden Verständnis von 1, 9: „Was hegt ihr Gedanken in Bezug auf (oder gegen) Jahwe? Vernichtung bewirkt er: nicht wird zweimal Bedrängnis auftreten (oder eintreten)!" Darin muss das letztere Moment als das verdeutlichende und die angeredeten Personen direkt betreffende derjenige Punkt sein, dessen Geltendmachung und folglich auch dessen Übereinstimmung mit der nachfolgenden Wirklichkeit das hauptsächlichste und eigentliche Objekt dieser Prophetie sein sollte. Die Zusage ist ja auch wiederholt 12^{b}[1]). Darnach

---

[1]) Zweifellos ist, dass 9^{a} die Judäer anredet. Folglich muss die in 9^{b} erwähnte Bedrängnis eine Juda bedrohende gewesen sein. Sie kann nicht als eine Ninive betreffende gemeint sein. Wellhausen, Skizzen V, 156 wählt aber letztere Beziehung als die ältere Deutung, die sich nach 12^{b} richte. Dies übersetzt er nämlich „ich will dich so demütigen, dass ich es nicht noch einmal zu thun brauche". Aber nicht blos möglich ist die Übersetzung „und habe ich dich gebeugt, so werde ich dich nicht wieder beugen" und nicht blos möglich ist die Beziehung dieser Worte auf Juda; sondern beides ist sogar wirklich das Richtige. Oder kommen die Worte לא אענך עוד zu ihrem Rechte in Wellhausens Übersetzung, und wäre es denkbar, dass der Grad einer von Gott vollzogenen Demütigung noch auf solche Weise besonders hervorgehoben würde? Jedenfalls war die Beziehung von (9^{b}.) 12^{b} auf Jerusalem die älteste konstatierbare; denn sie liegt schon V. 13 vor: „und jetzt werde ich sein auf dir lastendes Joch zerbrechen etc." — Freilich Wellh. will V. 13; 2, 1. 3, worin Juda angeredet ist, als später „eingeschoben" ansehen, denn der Wechsel der

muss der Prophet gesprochen haben, als die von ihm angeredeten Bürger Jerusalems den Gedanken ventilierten, ob denn das damals gegen Ninive gerichtete Unternehmen zu dessen Verderben ausschlagen, oder ob Ninive zum zweiten Male Jerusalem belagern werde. Der geschichtliche Hintergrund der in Rede stehenden Prophetie ist darnach am wahrscheinlichsten eine politische Situation gewesen, in welcher gegen Ninive ein Ansturm geschah, aber doch auch zu gleicher Zeit die Gefahr nahe lag, dass Juda und Jerusalem von der assyr. Macht wieder, wie zu Sanheribs Zeit, überschwemmt werde. Diese doppelseitige Geschichtslage war nun wirklich um das Jahr 650 vorhanden.

Denn damals trat eine fast allgemeine Erhebung der Vasallen Ninives ein. Vgl. darüber Tiele 376 ff. Damals bildeten auch „die Könige des Westlandes" eine Koalition gegen Assur (378), und wurde auch Tyrus belagert (385). Man kann auch an das Jahr 648 denken, wo das Assyrerheer im Kampfe gegen die Araber nach Damaskus und südlich davon vordrang und z. B. auch die widerspenstige palästinische Küstenstadt Akko eingenommnn wurde (Tiele 378; vgl. über diesen aussergewöhnlichen Moment der assyrischen Geschichte auch Winckler, Gesch. 281—287). — Lässt man die Prophetie des B. Nah. aber auch nur so spät gesprochen sein, wie Ewald wollte, nämlich bei der Unternehmuug des Meders Phraortes gegen Ninive, die aber wahrscheinlich auch erst nahe vor 625 geschah (Tiele 408), oder wie Hitzig-Steiner 242, Kuenen 75, 10 und Cornill 29, 2 annehmen, nämlich beim ersten Angriff des Meders Kyaxares (ca. 624): so wäre die Erinnerung an 701 mehr aus dem Gedächtnis der zeitgenössischen Generation verschwunden gewesen, hätte die Bezugnahme auf Thebens Plünderung 664 ferner gelegen, passte nicht gut die Schilderung der Macht Ninives 2, 12—14 und die ganz allgemeine Bezeichnung der Feinde Assurs (2, 3; 3, 2. 5. 11. 13). Ferner da in dieser Prophetie nicht Babel als Feind Ninives genannt und auch sogar als neue Weltmacht, von welcher eine Wiederholung der ostländischen Bedrängnis Jerusalems zu befürchten gewesen wäre, noch nicht in Betracht kam: so ist die historische Folie dieser Weissagung vollends nicht die Nähe des vereinigten Angriffes der Meder und Babylonier auf Ninive, der zu dessen Fall führte: „ca. 608" (Friedr. Delitzsch, Assyr. Grammatik 1889, § 1); 607/6 (Tiele 415); „etwa 607 oder 606 Ninive zerstört" (Winckler, Gesch. 291).

Anrede sei unerträglich. Indes die Rede des Nahum betrifft ohne Zweifel zwei Personen, eine, welcher in der damaligen gefahrvollen Zeitlage Trost zugesprochen wird (1, 7. 9[a]), und eine, für welche als die Feinde Jahwes aus der damaligen Zeitlage Verderben hervorgehen wird (1, 8. 9[aβ]. 10), und auf jeden Fall sind ja die Jahweverehrer, also die Judäer, angeredet in dem oben übersetzten V. 9[aα]. Folglich wird der aus der Lebendigkeit prophetischer Rede erklärliche Wechsel der angeredeten Person, dessen Verständnis der Prophet ja durch den Inhalt der betreffenden Sätze — nicht blos für die Zeitgenossen — ermöglicht hat, ein ursprünglicher und kein hinterher verschuldeter sein.

2. Der Sprecher redet die Bürger Judas und dieses selbst an 1, 9. 12ᵇ. 13; 2, 1: „feiere deine Feste etc.!“ Also ist die natürlichste Voraussetzung, dass er in Jerusalem gegenwärtig war. Die Assyrer erscheinen doch in erster Linie (1, 10. 12 f.; 2, 1ᵇ. 4. 6. 9. 12; 3, 1. 6 f.) als besprochene Personen und nur wegen der lebendigen Vergegenwärtigung des Feindes dahinter auch als angesprochene Grösse 1, 11. 14; 2, 2. 14; 3, 5. 8 ff.

Schon darnach ist der Prophet nicht als in der Nähe von Ninive befindlich (Ew., Kleinert) zu denken. Aber auch die Angaben über Ninive (2, 4 f. 7; 3, 2 f.) geben dieses Urteil an die Hand, und ebenso gut, wie z. B. der assyrische Tartan einem Jerusalemer von 711 bekannt sein konnte (Jes. 20, 1), ebenso gut dup-sarru „Tafel-Schreiber“ (Schrader, KAT² 524) einem solchen von ca. 650 (Nah. 3, 17; vgl. Jr. 51, 27). — Sonstige sprachliche Besonderheiten sind סְעָרָה (Sturmwind) 1, 3, wie noch Hi. 9, 17, sonst סערה (vgl. Ri. 12, 6); dunklere Vokalfärbung קְנִּא 1, 2 (vgl. Jos. 21, 11; 24, 19); ־ֶךָּ, dein (fm.) 2, 14; éhû sein, hinter Konsonant 1, 13; 2, 4; דהר 3, 2, wie im Deboralied Ri. 5, 22; § 51, 3, a. Dieselben sind teils nicht ungünstig und teils positiv günstig der Annahme einer nordpalästinischen Herkunft des Verfassers. — Ebendahin leitet nun die literargeschichtliche Angabe 1, 1 „Nach[ch]ûm, der Elqoschiter“. Denn ein Ἐλκεσέ ist genannt von Eusebius im Onomastikon (ed. De Lagarde), ein Elcese von Hieron. (De locis Hebraicis), und letzterer sagte im Comment. zu Neh.: „Elcesi usque hodie viculus in Galilaea.“ Absolute Deportation der nördlichen Stämme Israels ist überhaupt nicht vorauszusetzen (vgl. 2 Kn. 25, 12). Darnach lässt man sicherer diesen galiläischen Ort die Heimat des Nahum sein, als ein erst im 16. Jahrh. erwähntes Elqosch, zwei Tagereisen von Mosul [in diesem Elqosch, welches 6000—8000 Einwohner hat, wird der neuaramäische Fellîḥî-Dialekt gesprochen; ZDMG. 1883, 294]. Denn in jenen Gegenden wird auch z. B. das Grab des Jona gezeigt: Materialisationen der Überlieferung.

§ 65. Das Buch Jeremia, dessen überlieferter hebräischer Wortlaut sich als der relativ ursprüngliche gegenüber der griechischen Gestalt des Buches erweisen lässt, besteht nach seinem allergrössten Teile aus ächten Reden des 628 v. Chr. berufenen Bekämpfers der zu allerlei falscher Religiosität neigenden Majorität Judas und Trostspenders derer, welche das schliesslich nicht mehr aufschiebbare Strafgericht 588 beweinten. Zum kleineren Teile besteht dieses Buch aus Berichten über den vom Propheten Jeremia sogar noch in Ägypten auszufechtenden Lebenskampf, welche wegen ihrer fast ausnahmslosen Lebenswahrheit zu den trefflichsten Quellen der israelitischen Geschichte gehören und, soweit nicht vom Propheten selbst, doch von seinem Schriftführer Barukh herzuleiten sind.

1. Die hbr. und die griech. Gestalt des B. Jr. — a) Die Richtigkeit der einen von beiden Textgestalten. — α) Qualitative

Differenzen; z. B. Verschiedenheiten der Person 2, 20. 30; 3, 18. 20; 4, 17; 6, 7; 7, 25; 8, 18; 9, 17; 10, 19; 11, 21; 13, 17; 23, 1. 8; 25, 5; 28, 13; 30, 8; 35, 18; 38, 5; 43, 10. 12; 44, 10; 49, 16. 26, nach den Personen geordnet bei Workman, The text of Jer. 1889, 149 f. Vgl. einige Stellen, deren Differenz nicht mit Vokalbuchstabensetzung und Punktation zusammenhängen kann [MT und LXX folgen hinter einander]! „Erfolglos habe ich geschlagen eure Kinder: Zurechtweisung haben sie nicht angenommen" gegenüber „habt ihr nicht angenommen" 2, 30; letzteres richtig, wie auch Graf (Jr. 1862) urteilte; „welches ich euren Vätern gegeben habe" fernliegend gegenüber „ihren Vätern" 3, 18; hinterlistig handelt ein Weib an seinem Freund: so habt ihr an mir hinterlistig gehandelt, Haus Israel" geg. „so hat an mir hinterlistig gehandelt das Haus Isr." 3, 20; wohl zweifellose Gleichmacherei; ebenso 6, 7; auch 7, 25 ist „ihre Väter" (LXX) Angleichung an die vorhergehende 3. plur.; „über mich selbst ist mein eigenes Herz krank" geg. „euer Herz" 8, 18, letzteres so gut, wie sinnlos an jener Stelle; „über euch" 9, 18 (LXX) ist Anpassung an die 2. pl. des Subjekts; „o weh über meinen Bruch etc., doch ich sprach: dies ist eine Krankheit: ich werde sie tragen" ist zweifellos richtig geg. „o weh über deinen Bruch etc., und ich sprach: fürwahr dies ist deine Wunde und sie hat dich erfasst"; „so hat gesagt Jahwe gegen die Männer von Anathoth, die nach deinem Leben trachten" ist auffallend geg. „die nach meinem Leben trachten" 11, 21; letzteres ist die glättere Ausdrucksweise.

β) Quantitative Differenzen: Ein Minus ist in LXX in Bezug auf Synonyma, z. B. 1, 10 ist „zerstören" im MT durch 4 Verba, in LXX durch 3 [*ἐκριζοῦν καὶ κατασκάπτειν καὶ ἀπολύειν*] ausgedrückt. Wenn es nun auch nicht unmöglich wäre, dass ein späterer Abschreiber des Hbr. das 4. Synonymum erst noch hinzugefügt hätte, so liegt freilich die Vermutung näher, dass von den 4 ursprünglichen Verben eins weggelassen worden ist. Andere Stellen sind besprochen von E. Kühl, Das Verhältnis der Massora zu Septuaginta im Jeremia 1882, 45. Ferner in der Bezeichnung Gottes fehlt נְאֻם יְהוָה 56 mal (z. B. 2, 19 etc.; 6, 8; 9, 6 etc.), „Spruch Jahwes" 64 mal (2, 9 etc.), und von „Jr., der Prophet" 20, 2 etc. ist das Attribut gewöhnlich weggelassen (Graf., Jr. XLIII). Man darf wohl ruhig sagen, dass alle diese und unzählige andere Plus des Hebr. nicht spätere Zusätze zum Texte sind. Schon darnach kann man nicht geneigt sein, in einem Teile des Plus des Hbr. — ca. 2700 Wörter — spätere Ergänzungen zu erkennen. Nun besitzt freilich auch die LXX ihrerseits manches Plus: z. B. „Ausspruch Jahwes" (die Thatsache selbst hat Workman 25 betont) 1, 17; 2, 2 (vgl. 17. 19); 5, 1; 16, 2 oder Erweiterung der Gottesbezeichnung, nämlich anstatt „Bund Jahwes" 3, 16 „Bund des Heiligen Israels", vgl. V. 21; aber konnte jemandem, der nur eine freie Übersetzung liefern wollte — und diese Möglichkeit darf doch von vornherein angenommen werden —, nicht auch die Einsetzung eines solchen Plus in die Feder fliessen? Bei andern Plus der LXX können ja leicht die Ausgangsorte aufgezeigt werden, nämlich Parallelstellen, z. B. bei „die Zahl der Strassen Jerusalems hat geräuchert dem Baal" 2, 28, vgl. 11, 13. Ebenso kann „aus dem Lande des Nordens" 2, 18 ergänzt

sein zu „aus dem Land des Nordens und aus allen Ländern" nach 16, 15; 23, 8 etc.; vgl. 14, 15 mit 16, 4 etc. Wenn ferner eine solche direkte Quelle sich nicht für das Plus „denn sie sind nichts, nützen auch nicht" 7, 4, oder bei „und Weihrauch" 17, 26; 30, 16; 46, 1 öffnet: so ist ein solches Element nicht so unerfindbar, dass es nicht durch den Übersetzer oder auch einen Abschreiber des Griechischen hätte hinzugefügt werden können, wie ja unstreitig durch einen von beiden z. B. der Anthropomorphismus „mit dem Rücken werde ich sie ansehen" 18, 17 beseitigt worden ist. Nur darauf aber, dass die Überschüsse der LXX, wenn sie schliesslich mit der grössten Wahrscheinlichkeit auf ihren Urheber zurückgeführt werden müssen, auch auf ihn zurückgehen können, kommt es an (geg. Kuenen § 58, 10). Endlich können andere Plus der LXX als mit dem genuinen Sinn der betreffenden Stelle streitend erwiesen werden, zwar nicht bestimmt 1, 17; 22, 20 etc. (geg. Kühl 52), aber 5, 2; 11, 16; 18, 20 etc.

γ) Lokale Differenzen: Abgesehen von der verschiedenen Stellung vieler kleinerer Partien, kommt hauptsächlich die abweichende Stellung und Reihenfolge der die fremden Völker betreffenden Weissagungen in Betracht: K. 46—51 25, 14 — K. 31. Die vom MT gebotene Stellung ist zum allermindesten relativ richtiger, als die in der LXX gefundene, weil bei dieser hinter den Einzelweissagungen gegen die fremden Völker die Anbefehlung der symbolischen Handlung und die Aufzählung der — mit den Adressen jener Kapitel nicht ganz übereinstimmenden — fremden Völker nachhinkt (vgl. insbes. auch Kühl gegenüber dem, was wieder Workman 105. 108 ff. vorgetragen hat).

b) Die Herkunft dieser Differenzierungen. — α) Dieselben sind abnorm sogar beim Vergleich von Jr. mit der LXX-Gestalt von Ex. 36 ff.; Jos. 19 f.; Ps., Pv., Hi., Esth. und Dn. Allerdings ist dies nicht sowohl bei der ersten Hauptart der Differenzen der Fall. Denn z. B. Verschiedenheiten der Person habe ich aus den Angaben von Vollers (Über die 6 ersten kleinen Proph.; ZATW. 1883, 219 ff.; 1884, 1 ff.) herausgefunden: Hos. 9, 10; 11, 1. 3. 10; 14, 7; Jo. 1, 16; Mi. 7, 20 und betreffs solcher Differenzen zwischen MT und LXX vgl. auch z. B. Frankel, Über den Einfluss etc. 7 aus Gn. 17, 19 etc. Indes betreffs der zweiten und dritten Hauptart der Differenzen hat das B. Jr. ein Ausnahmeschicksal erlebt, indem bei ihm die Verschiedenheiten zwar in der gleichen Richtung mit den Abweichungen des hbr. und des griech. Wortlautes anderer Bücher liegen, aber in dieser Richtung ein abnorm vorgerücktes Stadium erreicht haben. — β) Aber gerade weil die Differenzen des hbr. und des griech. B. Jr. nicht in ihren Arten, sondern nur in ihrer Massenhaftigkeit eine Ausnahmestellung einnehmen, wird es richtig sein, auch beim B. Jr. zur Erklärung der Verschiedenheiten an die beiden möglichen Faktoren zu denken, die auch bei der Herleitung von Abweichungen der hbr. und der griech. Gestalten anderer Bb. des AT in Frage kommen, nämlich innerhebräische Wandlungen des betreffenden Textes, oder Alterationen desselben bei seiner Übersetzung. — γ) Also alle zehn Anlässe der Abänderung des ursprünglichen Textes, die in § 19 dargestellt sind, können auch in den hbr. Handschriften des B. Jr. bis zur Ent-

stehung derjenigen Handschrift gewaltet haben, aus welcher die Übersetzung gefertigt ist. In der That lassen sich manche der in Rede stehenden Differenzen erklären, wenn die Reihenfolge von § 19 wieder angewendet wird, aus dem Fortschritt des Sprachgebrauchs und der Sprachauffassung (Beispiele bei Workman 200. 207; überdies steigender Einfluss des Aramäischen ist aus der LXX erkennbar auch nach Frankel 20. 82 etc.; Vollers 249 etc.), — aus Konsonantenverwechslung z. B. von ה (5) mit ה (8) 36, 9 und aus dem Hinzudenken von Vokalbuchstaben (Workman 204), — aus der Punktation 193, aus falscher Worttrennung 202, Versehen 189. 192, Verhören 197, falscher Deutung und zwar auch von Abbreviaturen 191, Ideenentwicklung 185, Verderbnis von Handschriften 190. — *δ*) Aber ob wirklich die wesentliche Hauptmasse der in Rede stehenden Differenzen in einem hbr. Manuskript des Jr. vorgelegen hat, lässt sich nicht auf einwandfreie Weise konstatieren. Zwar ist als Beweisgrund dies geltend gemacht worden, dass der griech. Wortlaut auch manches Plus nicht blos in Bezug auf „Ne'um Jahwes" o. ä., sondern auch in Bezug auf die Genauerbestimmung von Personen 21, 3; 32, 1; 35, 4; 36, 9. 14. 18 (Workman 40) besitzt, vgl. anderes auch z. B. noch bei Bleek, Einl. [1886], 326; A. Scholz, Der mas. Text und die LXX-Übers. des Jr. 1875, 107 f.; Kühl 53 ff. Indes lässt sich nicht die Möglichkeit leugnen, dass auch solche Elemente erst bei der Gräzisierung des Buches hinzugekommen seien.

ε) Zur richtigen Entscheidung dürfte aber folgende Erwägung führen: Die von der Judenschaft ausgehende Fortpflanzung der hebräischen Gestalten alttestamentlicher Bücher ist eine Bethätigung, welcher, weil sie von einer Gesamtgeistesrichtung ausgeht, schwerer eine Abweichung von sich selbst zugemutet werden darf, als der Textbehandlung, welche bei der Übertragung eines Buches in ein anderes Idiom geschieht, denn diese ist ein Werk, bei dem im Vergleich zum Textabschreiben die persönliche Geistesrichtung unverhältnismässig mehr in Frage kommt, und bei den Übertragungen ist der Einfluss der verschiedenen Geistesrichtung des Übersetzers auch konstatiert, z. B. beim Hiobbuche. Darnach muss man es vorziehen, auch bei der Herleitung der wesentlichen Hauptmasse der Differenzen des hbr. und des griech. Jr. nicht einen Faktor von fraglicher Realität, nämlich ein abnormes Schicksal, welches das B. Jr. bei der innerhebräischen Textentwicklung erlebt hätte, oder etwa gar die Zurücklassung verschiedener Exemplare durch Jr. und Barukh, sondern einen Faktor von konstatierbarer Realität walten zu lassen, nämlich die persönliche Thätigkeit des Übersetzers. Es ist ja auch namentlich durch Kühl, so sehr er die innerhebräische Veränderung des B. Jr. als eine Quelle der Differenzen aufzeigen zu können gemeint hat, stichhaltig dargethan worden, dass die

Hauptmasse derselben erst durch den Übersetzer Existenz gewonnen hat S. 15—23. 26. 28. 31. 34—40.

2. Die Einheit des im hbr. B. Jr. Enthaltenen.

a) Vorjeremianisches findet sich vielleicht in der Weissagung gegen Moab 48, 29—38 (vgl. Jes. 16, 6—10; 15, 4—6ᵃ; 16, 12. 11; 15. 2 f.), bestimmt aber in der Weissagung gegen Edom 49, 7—22 (vgl. Ob. 1—3. 5 f. 8 f.; § 70, 2).

b) Beurteilung etwaiger nachjeremianischer Zusätze. — 3, 17 f. hielt für einen Nachtrag Stade, ZATW. 1883, 14 f. Aber der Umstand, dass „sich versammeln (niqwah) zum Namen Jahwes" sonst nicht bei Jr. vorkommt, und dass „nachfolgen der Verschrobenheit ihres bösen Herzens" sonst von Jr. nicht in Bezug auf die Heiden gesagt werde, kann dies Urteil nicht sicher begründen. Die Gegengründe von Kuenen 52, 10 sind auch gebilligt von Giesebrecht 205. Kuenen sieht, wie Stade (ZATW. 1884, 151 ff.) 3, 6—16, so auch V. 17 f. — wahrscheinlich richtig — aus einer späteren Rede des Jr. hierher versetzt an. Giesebrecht 205 will als solchen späteren Nachtrag blos V. 14—18 betrachten. — In 5, 20—22 nimmt Cornill 21, 7 an dem Plural des Imp. „verkündet etc." Anstoss; aber steht er nicht analog z. B. 2, 10; 4, 5 f.? Darüber, dass die darin enthaltene Gottesauffassung nicht über Jr. hinabweist, vgl. § 60, 1, c. — Von 6, 12—15 ist 8, 10ᵃβ—12 hinreichend verschieden, dass auch letzteres von Jr. gesprochen sein kann, und wahrscheinlich wegen seines relativen Wiederholungscharakters und der Schärfe von V. 11 ist es vom griech. Übersetzer weggelassen. — 9, 22—25 betrachtete schon Graf 172 für späteren Zusatz wegen der Zusammenhangslosigkeit; aber dies ist kein entscheidender Grund. — 10, 1—16: der Sprachbeweis entscheidet gegen jerem. Niederschrift; denn Königreich = מַמְלָכָה 1, 10. 15; 15, 4; 18, 7. 9; 24, 9; 27, 1. 7; 28. 1. 8; 29, 18; 34, 1. 17; aber מַלְכוּת innerhalb des Textes nur 10, 7, sonst blos in der Überschrift 49, 34 und in dem Anhang 52, 31. — 11, 7. 8ᵇᵅ kann nicht wegen seiner Abwesenheit in LXX dem Jr. abgesprochen werden. — Bei 15, 11—14 ist Sprachcharakter und Zusammenhangslosigkeit nicht ebenso entscheidend, wie bei 10, 1 ff. — 16, 14 f. dürfte doch eine Einschaltung aus 23, 7 f. sein, welche zeigen sollte, wie Gottes Gnade die Drohung 16, 16 ff. erfüllt hat (geg. Graf). — Stade, Gesch. 1, 647: 16, 18—21 und ganz K. 17 sekundär, aber nach Kuenen 52, 16 und Cornill 21, 6. 7 nur 17, 19—27; indes Abmahnung von Sabbathsentheiligung, von Übertretung eines Elementes der Grundgesetzgebung, streitet nicht wirklich mit 7, 21—23; 8, 11, — man vergisst ja ganz Am. 8, 5 neben 5, 21 ff. —, und für jerem. Herkunft spricht die Erwähnung davidischer Könige V. 25. Aber unverkennbar scheint mir, dass V. 26 als eine einseitige Ausführung dasteht, indem nur V. 25 eine Parallele in V. 27 besitzt, aber V. 26 einer entsprechenden Aussage in V. 27 entbehrt. Darnach erscheint V. 26 als spätere Ausführung des gegebenen Gedankens. Nicht ist so zu urteilen, weil in V. 26 von den Opfern als Elementen des gottgefälligen Kultus die Rede ist. Denn es ist immer noch etwas anderes, die ausdrückliche göttliche Anordnung der Opfer verneinen, und etwas anderes, dieselben als natürlichen Ausdruck der

Pietät erwähnen. Wenn ein Vertreter der legitimen Verehrung des Offenbarungsgottes zustimmend die Opfer nur hätte erwähnen können, falls dieselben von Gott ausdrücklich gefordert gewesen wären, so hätte die Darbringung von Opfern auch auf der vormosaischen Stufe der Offenbarungsreligion nicht erwähnt werden dürfen. Aber obgleich nicht wegen [6, 20;] 7, 21—23 [; 14, 12] Bedenken betreffs der jerem. Herkunft z. B. von 17, 26 zu hegen wären, so können doch auch solchen Stellen gegenüber nicht die selbständigen Gründe, die für Nachträge sprechen, unberücksichtigt bleiben. Darnach prüfe man die ausführenden, den häufigen jeremianischen Ausdruck ins Geistliche übertragenden Worte „und die Stimme — bringen" in 33, 11ᵇ und 33, 18, wo מְשָׁרְתֵי אֹתִי sehr auffallend ist!

In 20, 14—18 hat man (Stade, ZATW. 1886, 153; Dillm., Hiob 1891, XXXIII) eine Interpolation gefunden, weil der Zusammenhang fehle und weil der Überbringer der Nachricht von der Geburt eines Sohnes verflucht und mit dem Schicksal von Sodom bedroht sei. Aber anderseits liegt doch derselbe Gedanke Jr. 15, 10 vor, und ist schwer zu begreifen, wie einem Propheten ein solcher Ausspruch habe in den Mund gelegt werden können. Da könnte man leichter annehmen, dass der vorhergehende V. 13, wo Jr. in der 3. Person erscheint, als Ausdruck der Freude darüber, dass der Prophet aus so grosser Bedrängnis errettet wurde, von einem Jünger desselben hinzugefügt worden sei. — Gegen die Ursprünglichkeit von 25, 1—11ᵃ sind von Schwally, ZATW. 1888, 177 ff. starke Bedenken geltend gemacht worden, aber ob sie zum sichern Beweise genügen, bleibt fraglich. Auch nach Giesebrecht 206 „wird der wesentliche Inhalt ächt sein." In 25, 11ᵇ—14 ist mindestens 13ᵇ nicht schon im 4. J. Jojaqims geschrieben, denn da gab es noch kein Buch Jr.'s., wie 36, 2 beweist (geg. Keil § 74). Auch Baruch hat schwerlich diesen „das Chaldäerland" sehr verallgemeinernden Hinweis auf die Bedrohung der Gojim überhaupt hinzugefügt. — Über 25, 26ᵇ mit dem Athbasch siehe schon S. 84.

27, 1 ist wahrscheinlich Wiederholung von 26, 1, nicht blos — aber allerdings mindestens — ist anstatt Zedekia (V. 3 etc.), den auch die Peschîṭâ darbietet, Jojaqim gesetzt. Dass Namen auf jahu und ja in K. 27—29, und zwar nur in diesen, neben einander stehen, wie auch nur darin die jüngere Form Nebukadneṣṣar auftritt (S. 56), braucht nur auf eine Überarbeitung (vgl. Ps. 42—84; S. 77) zurückzugehen, muss aber allerdings auch wirklich auf eine überarbeitende und kann nicht blos auf eine abschreibende Hand zurückgeführt werden, da letztere in andern Kapiteln nicht den gleichen Einfluss gezeigt hat. 27, 7, wonach die Völker dem Nebukad., dessen Sohn und Enkel dienen sollen, fehlt in LXX; aber schwerlich ist ein bei wörtlichem Verständnis von „Sohn" und „Sohnes Sohn" nicht genau erfülltes Vaticinium im hbr. Text später hinzugesetzt worden, leichter konnte es bei der Übersetzung weggelassen werden. Ähnlich ist über V. 8 teilw. 16. 19—22 teilw.; 29, 16—20 zu urteilen (Graf 351. 360). — 30, 10 f. kann, bei sonstiger Übereinstimmung mit Jr. und Abweichung von Jes. 40 ff. (Graf 373), nicht wegen Bezeichnung Israels als des Knechtes Jahwes dem Jr. abgesprochen werden. Bei V. 15 ist die „Entbehrlichkeit" zu bestreiten, und bei V. 22 ist sie zwar wirklich,

aber sie kann nicht gegen die Ursprünglichkeit entscheiden. Jedoch V. 23 f. kann wenigstens nicht von vornherein hier gestanden haben, ist vielmehr wahrscheinlich eine schrille Erinnerung eines Lesers an die aus den Verheissungen Gottes entspringende Menschenpflicht (die Bedingtheit der Weissagungen), wiederholt aus 23, 19 f. — 31, 35—37 ist weder wegen Form noch wegen Inhalt dem Jr. abzuerkennen und mit Jes. 40 ff. zu verbinden (Graf; vgl. oben zu 5, 20—22. Stade, Gesch. 1, 647: „sekundär K. 30. 31;" dagegen schon Kuenen 52, 25 und Cornill 21, 8). — Über den Text von 32, 11—14 handelt Stade, ZATW. 1885, 175 ff. Nach ihm (Gesch. 647) sind 32, 1—5 und (ZATW. 1885, 175) V. 17—23 spätere Ergänzung, weil die darin enthaltenen Gedanken über Gottes Allmacht Jr. nach V. 27 nicht ausgesprochen haben könne. Letzteres ist unverkennbar richtig; denn 17^b und 27 klingen nicht so, dass sie als Vertrauensausdruck und Anerkennung seiner Begründetheit vereinigt werden könnten, wie Graf 410 und Kuenen 54, 22 urteilten. — In 33, 14—16 ist wahrscheinlich nicht durch Jr. selbst der Name des Davidspross 23, 5 f. — denn unmöglich kann dort Jahwe ṣidqénu mit Ew., Graf, Nägelsb., Köhler, Lehrb. II, 2, 309 auf Israel bezogen werden, weil dieses, neben Juda stehend, nicht das zwölfstämmige Gesamtisrael bezeichnen kann — auf Jerusalem übertragen worden, sondern durch einen Späteren. Für Stade, Gesch. 647 ist auch die jerem. Herkunft von 33, 1—3. 7—9 bedenklich; aber so wenig, wie Kuenen 54, 25 und Corn. 21, 8, finde auch ich Gründe für diese Entscheidung. — 39, 4—13 ist hauptsächlich nach 2 Kn. 25, 4—17, oder vielmehr 52, 7—16 sowie 40, 1—4 eingeschaltet und wegen ihres wenig passenden Platzes sowie wegen ihrer teilweisen Abweichung von andern Angaben (38, 28; 40, 1) schon vom griech. Übersetzer weggelassen. — 40, 1—6 macht Schwierigkeit, weil die V. 1 erwähnte Gotteskunde und der volle Einklang mit 39, 14 fehlt. — Die spätere Glossierung von 48, 40 f. nach 49, 22 (Workman 58) ist weniger wahrscheinlich, als die spätere Verkürzung des in LXX hinter 49, 22 folgenden 48, 40 f. — Weder die formalen noch die sachlichen Einwände gegen den jerem. Ursprung von K. 46—49 (ZATW. 1888, 191 ff.) sind zwingend, vgl. Cornill 21, 10; v. Orelli, Jr. 1891, 386 f.

Nicht blos wegen des Athbasch 50, 41 und 51, 1 (S. 84), sondern auch aus andern Gründen sind K. 50, 1—51, 58 nicht von Jr. Der Anteil von K. 50 f. an den Spracheigentümlichkeiten des Jr. (De crit. s. 61 f.) beweist nicht jeremianische Abfassung (§ 36, 3, d). Aber sachliche Gründe entscheiden dagegen. Denn wenn auch v. Orelli (Jr. 1891, 406) „die Möglichkeit, dass 50, 1—51, 58 nach Jerusalems Fall vom Proph. Jr. noch überarbeitet worden sind, offen lässt", so geschieht dies wahrlich nicht ohne zwingenden Grund; denn Jahwes „Rache für seinen Tempel" (50, 28) setzt, man möge sagen, was man wolle, die chaldäische Zerstörung des Tempels voraus. Damit ist aber auch die Notwendigkeit des Zugeständnisses begründet, dass die Situation, aus welcher nach 51, 59 die vorhergehende Bedrohung Babels stammen soll, sich nicht treu in dieser wiederspiegelt. Weshalb dies? Doch nur deshalb, weil in 50, 1—51, 58 nicht das Original der Drohweissagung vorliegt, welche Jr. gemäss 51, 59—64 im 4. J. Zedekias nach Babylonien gesandt hat, und für deren

Existenz die Ankündigung der schliesslichen Bestrafung Babels (25, 12. 26 ff.; 29, 10—14) angeführt werden kann, während allerdings durch die Geschichtlichkeit einer Reise des Zedekia nach Babel noch nicht auch die Geschichtlichkeit des von Jr. mitgegebenen Briefes festgestellt wird; vgl. was Budde in seiner gründlichen Monographie über Jr. 50 f. (JDTh. 1878, 488 ff. 529 ff.) für die Ursprünglichkeit von 51, 59—64 (ausser 60^b) vorgetragen hat S. 530—538. — Auf jeden Fall aber liegt von einem solchen Briefe des Jr. schon aus dem oben angegebenen Grunde (50, 28) in 50, 1—51, 58 nicht das Original, sondern eine Reproduktion vor, die in der Zeit entstand, in welcher das von Babel sich losreissende Medien — wesentlich mit medischen Streitkräften kämpfte auch Cyrus — gegen die frühere Herrscherin aggressiv zu werden drohte (spätestens seit 547; Tiele 471). — K. 52 ist fast identisch mit 2 Kn. 24, 18—25, 30.

c) Die Abschnitte, die mindestens von Jeremia (oder Barukh) stammen, geordnet nach ihrer Zeitfolge. Unter Josia (641—610 [609 „nach der allgemeinen Annahme", Winckler, Gesch. 310]): I, 4—19; II, 1—III, 5. 19—VI, 30. Schon K. VII ist aller Wahrscheinlichkeit nach unter Jojaqim (610—599) gesprochen, weil VII, 14 die Zerstörung des Tempels gleich Silo gedroht wird, und wegen dieser Drohung der Prophet Jr. unter Jojaqim nach 26, 1 ff. 7 ff. gefangen gesetzt wurde. K. VII bildet aber den Anfang der Redegruppe K. VII—X [ausser X, 1—16], Wenn XI, 1—XII, 6 wirklich in der Nähe der Auffindung des Gesetzbuchs im 18. Jahre Josias gesprochen worden ist (vgl. § 47, 2, d): so ist doch dieses Stück gemäss späteren Erfahrungen durch Jr. unter Jojaqim reproduziert worden. XII, 7—17 stammt nach V. 10. 14 aus einer Zeit, wo Juda von vielen Nachbarn geschlagen wurde, also aus der Zeit, wo Juda wegen Jojaqims Abfall von den Chaldäern durch die diesen treu gebliebenen Nachbarstämme verheert wurde 2 Kn. 24, 2. Wahrscheinlich schon aus früheren Jahren, vielleicht sogar aus der Zeit vor dem 4. oder 5. Jahre Jojaqims stammen K. XIV—XX (ausser 16, 14 f.); denn dass die Rede gegen die Sabbathsvernachlässigung (17, 19—27) mit der Auffindung des Gesetzbuchs zusammenhängt, ist doch so gar nicht angedeutet, dass es auch nicht sicher vorausgesetzt werden kann, wie bei v. Orelli und Kuenen 52, 15 geschieht. Unter Jojaqim ist von den Reden gegen die fremden Völker wenigstens K. XXV gesetzt und zwar dieses ins 4. Jahr Jojaqims; ebenso K. XXVI. XXXV f. und XLV. — In der dreimonatlichen Regierung des jugendlichen Jojakhin (599) ist wahrscheinlich K. XIII (symb. Handlung mit dem leinenen Gürtel) gesprochen, weil unter ihm die Anrede an die Königin-Mutter am verständlichsten ist. — Der Name Zedekias (599—588) erscheint

zuerst XXI, 1. Aber wenn auch XXI, 11—XXIII in die ersten Jahre dieses Königs fallen, so doch zu allererst auch K. XXIV, das des weggeführten Jojakhin und des Zedeqia Wert und Schicksal vergleicht (zwei Feigenkörbe). Gegen die Bestrebungen, sich an einer Koalition gegen die Chaldäer zu beteiligen, welche durch die Propheten von der Art des Hananja begünstigt wurden, und gegen die sanguinischen Hoffnungen der mit Jojakhin 599 Deportierten auf sehr nahe Befreiung aus der chaldäischen Gefangenschaft sind K. XXVII—XXIX gerichtet. In die 18 monatliche Belagerung Jerusalems fällt XXI, 1—10; XXXIV (Freilassung der Knechte) und von den erzählenden Abschnitten K. XXXVII—XXXIX. Einen bedeutungsvollen Moment aus der in diese Belagerungszeit fallenden Gefangenschaft des Proph. stellt K. XXXII dar: den Kauf des Ackers zu Anathoth; vielleicht aber ist dieses K. als Teil von K. XXX—XXXIII erst nach der Zerstörung Jerusalems niedergeschrieben. Die darauf folgenden Erlebnisse Jr.'s sind erzählt in K. XL—XLIV. Die Einzeldatierung der Weissagungen gegen die fremden Völker K. XLVI—XLIX bleibt ungewiss.

3. Die Schicksale des Jr., insbes. in ihrer Beziehung zum Entstehen des Buches Jr. — a) Jirmejahu, seltener Jirmeja (s. u.), war der Sohn eines Priesters Hilqia zu Anathoth, etwa eine Stunde nördlich von Jerusalem (1, 1; 11, 21 ff.; 32, 7; 37, 12), welcher also nicht mit dem „Hohepriester" Hilqia 2 Kn. 22, 4 etc. identisch gewesen ist. Noch als junger Mann wurde er im 13. Jahre des Königs Josia, also ca. 628 zum Herold Jahwes berufen (1, 2. 6; 25, 3), während noch Assur die herrschende Macht in Vorderasien war (2, 18. 36), und als ein Feind aus Norden eine grosse Katastrophe drohte (4, 6; 5, 15; 6, 1), wahrscheinlich die skythischen Reiterschwärme (Meyer, Gesch. d. Altert. 1, § 463 f.; Tiele 409 f.). Sodann in jenem wichtigen vierten Jahre Jojaqims, wo nach der Besiegung des Ägypterkönigs Nekho bei Karkemisch (Gargamish am rechten Ufer des Euphrat) der Chaldäer Nebukadr[n]eṣṣar bei seinem Weiterzuge auch Palästina hätte berühren können (606; Jr. 25, 1 ff.)[1]), bekam Jr. den Auftrag, die in den ersten 22 Jahren seiner prophetischen Thätigkeit gesprochenen Reden in eine Buchrolle zu sammeln. Barukh, der die Reden nach dem Vorsagen des Jr. niederschrieb, sollte dieselben dann anstatt des gefangenen Jr. dem zu einem Fasten versammelten Volke am Tempel

[1]) „605 ist also das späteste Datum für die Schlacht bei Karkemisch" (Winkler, Geschichte Babyloniens und Assyriens 1892, 311).

vorlesen (36, 1—6). Als diese Rolle im 5. J. Jojaqims von diesem verbrannt worden war, — weil sie die Chaldäerinvasion drohte (36, 9. 23. 29) —, wurde sie von Jr. und Barukh nach dem gleichen Verfahren wieder hergestellt und „mit vielen ebensolchen Worten" vermehrt V. 32. Was den Inhalt der beiden 606 und 605 geschriebenen Rollen gebildet haben kann, ergiebt sich aus Nr. 2, c.

b) Da betreffs der hinter 605 fallenden Ergänzungen des Buchs der Weissagungen Jeremias nicht die gleiche Entstehungsart berichtet ist, so dürfen zur Ausmittelung dieser Ergänzungen schon die Spuren leiten, nach denen der Prophet Jr. nicht den gleichen absoluten Einfluss auf die äussere Gestaltung mancher Partien des nach ihm benannten Buches ausgeübt hat.

Nämlich auch über die Reden, welche bis 605 sicher oder wahrscheinlich gehalten waren, geht der Wechsel von anokhi (z. B. 1, 6. 17; 31, 32; 34, 13; überhaupt 37 mal nach Böttcher § 858) und ani (z. B. 1, 11. 13. 18 f.; 31, 37; 34, 5; 53 mal) hinaus, und ebenso dehnen sich über jene Grenze auch gewisse grammatische — mehr mittelpalästinische — Eigenheiten (אתי 4, 30 und קטלתי als 2. sg. fm. 2, 33; 3, 4 f.; 4, 19; 13, 21; 22, 23; 31, 21; 46, 11) und lexikalische Besonderheiten (De crit. s. 61 f.) aus. Indes während dadurch nicht die gleiche Beziehung des Jr. zu den vor und nach 605 liegenden Reden positiv erwiesen werden könnte (§ 36, 3, d), sprechen gegen eine solche gleiche Beziehung manche Erscheinungen. Nämlich schon in K. 19 f., welche bereits 605 schriftlich fixiert sein könnten, fällt es auf, dass Jr. nicht so, wie 1, 4 ff.; 2, 1; 3, 6. 11 etc. (auch 16, 1; 17, 14 f. 19; 18, 3. 5. 23; 25, 3) in der 1. Person, sondern in der 3. Person auftritt 19, 14; 20, 3. Denn jenes findet sich zwar auch in den wahrscheinlich spätern Reden 13, 1 f.; 24, 1 etc., aber in den vor 19, 14 liegenden Partien habe ich doch nicht gelesen „da sprach Jr.", wie 20, 3; 21, 3; 28, 15, während er gemäss V. 16 als den Hananja anredend dargestellt ist. — Von 20, 2 an kommt auch „Jr., der Prophet" vor, ebenso, wie dort, im Tenor der Erzählung noch 28, 5 f. 10—12. 15; 29, 29; 32, 2; 34, 6; 36, 8. 26; 37, 2 ff.; 38, 9 ff.; 42, 2. 4; 43, 6, also nicht allein in den Überschriften 25, 2; 29, 1; 46, 1. 13; 47, 1; 49, 34; 50, 1; 51, 59. Dadurch wird ein mehr indirektes Verhältnis des Jr. zu den nach 605 fallenden und grossenteils erzählenden Partien des Buchs Jr., insbes. auch zu den vielen Überschriften wahrscheinlich. — Der Abschnitt K. 27—29, welcher eine ideelle Einheit bildet, insofern er den Kampf des Jr. gegen die zum Widerstreben gegen die übermächtige und strafende Weltmacht antreibenden Volkspropheten darstellt, hat leicht eine Sonderexistenz besessen und in dieser eine selbständige Gestaltung erfahren, vgl., ausser S. 338, noch, dass nur darin neben Jirmejahu 28, 12ᵃ; 29, 27. 29 f. Jirmeja vorkommt 27, 1; 28, 5 f. 10 f. 12ᵇ. 15; 29, 1.

c) Dass die von der Überschrift 1, 1—3 umspannten Teile des Buches, — die bis zur Eroberung Jerusalems gesprochenen Prophetien enthaltend (K. 1—39) —, zu einer Zeit als besondere Sammlung

bestanden haben, lässt sich nicht sicher behaupten, aber anderseits bekommt die Fassung jener Überschrift ihre volle Erklärung nur durch die erwähnte Annahme. Zu dieser Sammlung wären dann die K. 40—44 hinzugefügt worden, welche von den nach 588 fallenden Erlebnissen Jeremias handeln sowie von seiner Wirksamkeit unter den Exulanten in Ägypten berichten. Dazu wäre weiter der Anhang über Barukh (K. 45) und über die Nichtisraeliten (K. 46—49) gekommen, und zwar ohne dass begründete Einwände dagegen erhoben werden könnten, dass dieses Buch Jr. noch durch Barukh hergestellt worden sei. — In welchen einzelnen Zeitpunkten die Darlegungen, deren — direkt — jeremianischer Ursprung gemäss Nr. 2, b in geringerm oder höherm Grade fraglich ist, teils vom Rande der Handschriften und teils aus ihrer wahrscheinlichen ursprünglichen Einzelexistenz (namentlich das Flugblatt 50, 1—51, 58) in den Text des Buches Jr. hereingenommen worden sind, ergiebt sich bei einem Teile aus ihrer Beziehung zur Geschichte. In unbestimmter, aber deshalb auch nicht sicher später Zeit wurde der historische Abschnitt K. 52 angefügt, und zwar zur genaueren Darstellung der in K. 39 nur berührten Eroberung Jerusalems, schwerlich zum Ersatz eines Abschnittes, in welchem der Tod Jeremias erzählt gewesen wäre (Cornill, ZATW. 1884, 105 ff.); denn in welchem andern Prophetenbuche ist das Ende der Wirksamkeit oder gar der Lebenszeit des betreffenden Propheten berichtet?

§ 66. Das Buch Joel entfaltete zunächst den Gedanken, dass auch eine ungemein furchtbare Heuschreckenplage 1, 2—13 und Dürre V. 14—20 als Strafmittel zu erkennen seien, durch welche Jahwe seinen Gerichtstag an seinem Volke vollziehe 2, 1—17, berichtete dann, dass dieser göttliche Strafvollzug mit Rücksicht auf die Bussfertigkeit des Volkes gemildert worden ist 2, 18—27, und verkündete für den Abschluss der damals laufenden Gottesreichsperiode (acharith hajjamim) nicht blos die Geistesbegabung und Errettung der sich zu Jahwe Bekennenden 3, 1—5, sondern auch die staatliche Zurückversetzung Judas in seinen früheren [Unabhängigkeits-]Stand 4, 1, und zwar durch Bestrafung der auswärtigen Gegner des Jahwevolkes 4, 2—17, sowie die Erneuerung der materiellen Segnung seines Landes 4, 18—21. — Bei dem Versuch, die Entstehungszeit dieser Prophetie zu durchschauen, führen sichere Spuren auf das siebente Jahrh., und wahrscheinliche auf die letzten Jahre des Josia, vielleicht auch die allernächstfolgenden.

1. Gesamtsinn des Buches. Dasselbe giebt sich in seiner ersten Hälfte als Darstellung einer thatsächlichen Gegenwart und kann auch nicht anders verstanden werden. Denn nicht nur ist die Ausmalung der beiden Landplagen sowie ihrer schädlichen Wirkungen äusserst detailliert und konkret (vgl. bes. 1, 16), sondern die Heuschrecken sind auch 2, 4 f. mit Reitern verglichen, sodass also, wenn durch die Heuschrecken die Feindesscharen des Endgerichts repräsentiert werden sollten, faktische

Reiterschwärme mit Reiterschwärmen verglichen wären. Der allegorische Sinn dieser Landplagen ist also durchaus nicht beabsichtigt: er wird auch nicht, — was noch nicht bei Erwägung der vorliegenden Frage beachtet zu sein scheint —, dadurch ermöglicht, dass Israel als Weinberg dargestellt wurde Jes. 5, Jr. 12, 10, oder als Weinstock Hes. 15. 17. 19, 10 ff., auch nicht durch den eigentümlichen Ausdruck Nah. 2, 3 „weil Plünderer sie geplündert und ihre Reben verderbt haben", denn dieser metaphorische Ausdruck wird erklärt durch 3, 15 „das Schwert soll wie die Heuschrecke dich verzehren", vgl. V. 16^{b} f.; Hab. 3, 16 f. — Folglich muss es bei der Auffassung der beiden Landplagen als wirklicher Vorkommnisse sein Bewenden haben, und auch eigentliche Heuschreckenschwärme konnten als Gottesgeissel betrachtet werden, wie ja jeder Zug der Joelschen Schilderung als lebenswahr erwiesen ist wieder durch Schneller, Kennst Du das Land? (1889), 98—103; vgl. über die Furchtbarkeit der Heuschrecken auch in Keilinschriftl. Bibliothek 2 (1890), 107. 147. — Aber konnte ein aus wirklichen Heuschrecken bestehendes Gerichtsheer Jahwes auch als der ṣephônî 2, 20 bezeichnet werden? Nun, auch selbst wenn man zugeben müsste, dass der damalige Heuschreckenschwarm durchaus nicht wegen seiner immerhin möglichen nördlichen Herkunft (Credner, Joel 30 f.; vom Haurân her? Wetzstein, Reisebericht 1860, 43) einfach „der Nördliche" genannt werden konnte (Merx, Joel 41), und dass Maurers Deutung „der Verfinsternde", die Ges. im Thes. „nicht übel" fand, sowie die Hitzigsche Deutung „der Typhonische" (AG. 27, 14), aus dem Wüstenbereich stammende, ebenfalls absolut unmöglich seien, — selbst wenn also in dieser Bezeichnung die in der Zeitgeschichte des Joel begründete Befürchtung, dass das Exekutionsheer des wirklichen Gerichtstages Jahwes ein nordisches sein werde, ein unwillkürliches Echo gefunden hätte: so würde dadurch die Wirklichkeit der beschriebenen Heuschrecken keineswegs aufgehoben sein. Dazu kommt, dass, falls deren Heer nur zur Abbildung der apokalyptischen Gerichtsscharen ersonnen wäre, und falls dieser uneigentliche Begriff der Heuschrecken gerade in 2, 20 durchbräche, dann die Darstellung der Vernichtung dieser Feindesscharen in ebendemselben V. 20 und die Darlegung der Folgen dieser Feindesvernichtung V. 21—26 wahrlich mehr als auffallend zu nennen sein würde. Wenigstens ebenso schwer wiegt aber auch dies, dass nach dem Gedankengange des Buches bis 2, 27 gar nicht von dem die Rede ist, was beim Abschlusse des damaligen Geschichtsstadiums eintreten soll, sondern dass von dem beacharith hajjamîm (3, 1) Geschehenden erst Kap. 3 f. geredet wird, und dort nun auch wirklich von Nationen als den Feinden des Jahwevolkes die Rede ist 4, 2 etc.

2. Die Abfassungszeit des B. Jo. ist zwar von Kessner, Das Zeitalter des Proph. J. (Leipz. Diss.) 1888, 39 als eine aus keinerlei Anzeichen erschliessbare hingestellt worden. Aber ich meine doch, dass wenigstens die Grenzlinien der in Betracht kommenden Periode hinreichend deutlich erkannt werden können. Denn a) schon in literargesch. und literar. Hinsicht behält die Anord-

nung der 12 kl. Proph. nach § 59, 6 soviel Wert, dass sie die nachexil. Proph. richtig abgesondert haben dürfte. Ferner ebenso wenig sicher z. B. Delitzsch, ZLT. 1851, 306 ff. 4, 16 als Originalstelle für den vielleicht gewöhnlichen Ausspruch „Jahwe lässt Löwengebrüll erschallen aus Zion" Am. 1, 2 geltend machen wollte, ebenso wenig sicher kann anderseits Jos. 3, 5 als Zitat aus Ob. 17 (vgl. Jes. 37, 22; Ku. 68, 15), oder Jo. 3, 4 als Zitat aus Mal. 3, 23 bezeichnet werden. — b) Die Sprache des B. J. ist so beschaffen, dass es am richtigsten an den Anfang der zweiten Hauptperiode der alttestl. Literatur gesetzt wird.

Denn man vermag es nicht als gleichgiltig hinzustellen, dass im B. Joel — nicht 1 anokhi und 4 ani (Bö. § 858), sondern — nur 4 ani vorkommen 2, 27 (2); 4, 10. 17. Vielleicht ist auch das nicht bedeutungslos, dass נחירה = חירה 2, 2 nicht bei den unbestritten ältesten Propheten vorkommt, sondern erst von Jr. an: 5, 30; 48, 19. Doch ich führe weiter keine Einzelheiten an, aber nach allen Vergleichungen meine ich den oben ausgesprochenen Satz als der Sprachgestalt des B. J. am meisten entsprechend hinstellen zu müssen; denn schon Hab. und Zeph. gebrauchen ebenfalls nur ani. — Auch Holzinger, Sprachcharakter etc. des B. Joel, ZATW. 1889, 89 ff. hat bei mehreren Erscheinungen, nach denen Joel „in später Zeit" geschrieben habe (94. 106), doch teils deuteronomistische (דחק 2, 8; vgl. Ri. 2, 14) und teils Jeremianische (נחה 4, 11; Jr. 21, 13; פצי 4, 2; Jr. 3, 13) Parallelen angeführt. Jenen Terminus „späte Zeit" dürfte er also nicht ohne Grund S. 129 dahin ermässigt haben, dass der Sprachcharakter des B. J. dasselbe „in die Reihe der jüngeren Schriften des AT weise". In der That wäre bei der Pluralbildung benê Jewanim 4, 6 auch zu erinnern gewesen an kanephê nescharim Ex. 19, 4, oder wenigstens an luchoth abanim Ex. 34, 4; Dt. 4, 13; sie hat nicht blos „Analogien in der Chron." (94). Zusammengesetzte Präpp. zeigt Joel auch nicht, vgl. מעל ל Mal. 1, 5; למן 3, 7. — Dass die von ילל, אלל (heulen) nur Jo. 1, 8 gebrauchte Variation אלה im Aram. heimisch ist, was Wellh. 226 hervorhebt, kann aus mehreren Gesichtspunkten nicht die nachexiliche Ursprungszeit des B. Jo. erweisen. Ferner bedeutet סוף „Nachtrab" Jo. 2, 20, hat nicht einfach den gewöhnlichen Begriff „Ende", sodass deswegen Joel in die Nähe von 2 Chr. 20, 16; Qh. 3, 11; 7, 2; 12, 13 gerückt werden müsste.

c) Sachbeweis. — α) Vorausgeschickt muss wohl werden, dass die Heuschreckennot und Dürre nicht auf die Zeit von Am. 4, 7—9 hinweist; denn auch Amos bezeichnet diese Landplagen nicht als vereinzelte, und dieselben waren in Pal. häufig, wenn auch nach ihrer Stärke verschieden. Gerade auch Nah. (oben Nr. 1) hat ja deutliche Beziehungen auf Heuschreckennot, die an feindliche Invasion erinnerte, und eine grosse Dürre zu Josias Zeit ist Jr. 14, 2—6 auf sehr ähnliche Art wie Jo. 1, 17—20 beschrieben (ganz allgemein klingt

Mal. 3. 10 f.). Die Benennung des Heuschreckenheeres als „des Nördlichen" ist möglicherweise ein Symptom der hauptsächlich seit Jr.'s Zeit lebendigen Furcht vor nordischen Feinden (S. 341). Dass aber das Heuschreckenheer kein Bild, in welchem sich das Hes. 38 f. beschriebene nordische Heer des Endgerichts wiederspiegele (Merx 41 ff. u. A.), sein muss, ja, nicht einmal ein solches Bild sein kann, ist in Nr. 1 erwiesen. — β) In religionsgesch. Beziehung geht nach meiner Ansicht die herrschende Meinung jetzt unrichtig dahin, dass Joel nicht in einer Periode der Untreue Judas gegen Jahwe gelebt habe. Wie darf denn anders verstanden werden „Und auch jetzt [wo allerdings der Strafvollzug schon begonnen hat], Spruch Jahwes, kehrt zu mir zurück mit eurem ganzen Herzen!" (2, 12a) und insbes. „kehrt zurück zu Jahwe, eurem Gott!" 13a?

Darnach könnte Joel allerdings in Rehabeams Zeit (1 Kn. 14, 22—26) gelebt haben (Pearson, The Prophecy of Joël 1885, 42 etc.); aber wenn man wirklich von einer Periode der Verinnerlichung der Religion Israels sprechen muss, so weist dahin 2, 12a; 3, 1 f., vgl. z. B. Dt. 4, 29; 6, 5 etc. u. Jr. 31, 31 ff.; Sach. 12, 10; Hes. 36, 25 ff. etc. Vielleicht erklärt sich aus der bes. im Dt. stark hervortretenden Humanität gegen die — zu Israel gehörenden — Knechte und Mägde (Dt. 15, 12 ff.; vgl. Jr. 34, 8 ff.) 3, 2. Wenn nun Joel demgemäss in Manasses oder Amons Zeit gelebt haben könnte, so raten doch andere Anzeichen, ihn in einen späteren Abschnitt des 7. Jahrh. zu setzen. Jedenfalls aber scheint mir schon durch 2, 13a, was auch wieder Wellh., Skizzen V, 208 nicht gewürdigt hat, die nachexil. Periode oder die zeitliche Nähe des Joel an Mal. ausgeschlossen. Denn Mal. ermahnt nicht im allgemeinen zur Rückkehr des Volkes zu Jahwe, sondern warnt vor Verletzung der Kultusvorschriften 1, 6 ff., vor dem Heiraten einer Bekennerin eines fremden Gottes 2, 11 ff. Bei Mal. bezieht sich die Rückkehr zu Jahwe auf einen einzelnen Punkt: „Worin sollen wir zurückkehren?" 3, 7. Auch ist doch ein Unterschied zwischen Jo. 3, 1 ff. und Mal. 3, 17 f., wonach die Leistung des Kultus das Zeichen der Jahweangehörigkeit ist. Daher trifft auch der Gerichtstag Jo. 1 f. das ganze Volk, aber Mal. 3, 19 ff. nur eine Abteilung desselben. Ferner eine positive Beziehung Jahwes zu den Gojim ist nicht einmal Jo. 3, 5 sicher ausgesprochen, aber nach Mal. 1, 11 wird in dessen Zeit dem Namen Jahwe geopfert unter und von Gojim, die Jahwe mindestens in ihr Pantheon aufgenommen hatten. — Das Gesetz tritt nicht hervor bei Joel, wie doch bei Hag., Sach. (S. 237 f.) und Mal. 2, 8 etc.

γ) Die kultusgeschichtlichen Momente d. B. Joel weisen es nicht in die letzte Zeit vor dem Exil, geschweige denn hinter dasselbe. Ja, er tadelt nicht die Vielheit der Altäre, er redet nur vom Tempel als vom Gottesdienstort seines Volkes; aber steht es nicht ganz ebenso bei Jes.? Berührt dieser etwa die Bamoth in seinen Reden, und zwar auch den vorhiskianischen (vgl. 36, 7), redet nicht auch er blos von den Vorhöfen, dem Hause Jahwes etc.? Er nimmt auch einen Priester zum Zeugen

8, 2; also muss die Joelsche Stellung zu den Priestern 1, 9 etc. nicht hinter Josias Reform fallen. Die Mincha ist auch Jes. 1, 13 als üblich erwähnt, abgesehen von 1 Kn. 18, 36 (S. 266). Indem ferner auch Am. 8, 5 für die Beobachtung des Sabbaths, Nahum in positivem Sinne (vgl. Jes. 29, 1) für die Festfeier etc. 2, 1 eintrat, wer kann da behaupten, dass das Interesse eines Proph. für das tägl. Speis- und Trankopfer 1, 9. 13; 2, 14 nur nachexilisch sein könne? Die Frage aber, ob die Opfergabe vom König, oder Volk gespendet wurde, spielt bei diesen Joelstellen keine Rolle (geg. Ku. 68, 7). Auch ein Fasten wird ebenso 1 Kn. 21, 9, wie unter Jojaqim Jr. 36, 6. 9 berufen: Jo. 1, 14; 2, 15.

δ) Gottesstaatliches. In dieser Richtung liegen Anzeichen vor, nach denen das B. Joel wenigstens hinter der Wegführung des Reiches Israel geschrieben ist. Dies ist das Mindeste, was verlangt wird durch 4, 2 „über mein Volk und Erbe Isr., welches sie zerstreut haben unter die Nationen und haben m. Land geteilt". („Das Los werfen" 4, 3, wie Nah. 3, 10!) Aber hinter der Erwähnung Judas 4, 1 kann 4, 2 kaum blos von den Feinden Israels verstanden werden, und wenn nun die vielen Völker 4, 2 deswegen mit auf die Bedränger Judas zu beziehen sind, dann versteht sich der Ausdruck besser in der Zeit, in welcher schon Assyrer, Skythen, Ägypter sich Juda als Beute zuerteilt hatten. — Auch 4, 1 an sich führt in eine Zeit, wo der nach 722 gebliebene Rest des Gottesstaates sozusagen die Symptome der Strafkonsequenzen seiner Untreue an sich trug. — Denn heisst auch schub schebuth „Wiederherstellung herstellen", wie wohl endgiltig Böttcher (Ährenlese 1863, 65 f.) und Kamphausen (Theol. Arbeiten aus dem Rhein. Predigerverein 1874, 1—11) bewiesen haben: so ist doch wenigstens ein Sinken die Voraussetzung des Wiederherstellens. Sodann nicht, wie Am. 9, 14, von Wiederherstellung des Volkes Israel oder wie Hos. 6, 11 des Jahwevolkes im allgemeinen, sondern bestimmt „Judas und Jerusalems" ist die Rede Jo. 4, 1, wie beide Wiederherstellungen genau unterschieden sind Jr. 30, 3; 33, 18, und letztere allein genannt ist 31, 23; 32, 44; Zeph. 2, 7, — während schub schebuth in einer unbestritten nachexil. Prophetie nicht vorkommt, und bei Joel ist umgedreht nicht vom „Reste" dieses Volkes die Rede wie Sach. 8, 6; auch beacharith hajjamim steht nur bei Hos., Jes., Mi., Jr., Hes., aber nicht bei Hag., Sach., Mal. (nur Dn. 10, 14).

Nicht blos möglich ist, dass in „alle Nationen" 4, 2, mit denen Jahwe wegen gewaltthätiger Behandlung Israels — in Überschreitung ihrer völkergeschichtlichen Mission Jes. 10, 13 etc.; Hab. 1, 12 ff. — rechten will, die Assyrer eingeschlossen seien, sondern jener absolute Ausdruck ist sogar erst dann recht verständlich, wenn noch mehr Völkerschwärme, wie die der Skythen, das Jahwevolk umstürmt hatten. — Wann aber haben Tyrus, Sidon und Phil. die Schätze Judas und Jerusalems genommen, Judäer und Jerusalemer als Sklaven an die Söhne Jawans verkauft (4, 4—7)? Nun, immerhin sind Tyrus, Sidon und Phil. als gemeinsame Interessen verfolgend auch genannt Jr. 47, 4, und die Phil. auch bedroht Zeph. 2, 4—7. Wir könnten also eine Lücke der uns überkommenen Geschichtsberichte über die Zeiten Jr.'s annehmen und das 4, 4—7 Erwähnte in diese Zeit setzen. Die Jawaner freilich zwingen nicht

dazu, möchten dieselben nun in Kleinasien, oder in Südarabien zu suchen sein. Indes 4, 4—7 kann auch auf frühere Zeit zurückblicken. Denn wie 4, 2. 3 die durch Jahrhh. verteilten feindlichen Invasionen Israel-Judas zusammengefasst sind, so kann auch 4, 4—7 aus der ganzen Reihe der Vergewaltigungen Judas die äussersten Spitzen („und sogar was ihr etc.?") hervortreten lassen. Also kann auf den sehr abnormen Streifzug der Phil. 2 Chr. 21, 16 zurückgeblickt sein. Aber einfach identisch ist nicht Am. 1, 6. 9 (Sklavenverkauf an Edom) mit Jo. 4, 4—6 (an Jawanenser); es müssten an letzterer Stelle die Edomiter als Vermittler übergangen sein. Auf jeden Fall kann in nachexil. Zeiten keine Aktion der Phil. nachgewiesen werden, auf welche Jo. 4, 4—7 sich bezöge.

Ferner lauten 4, 4—7 keineswegs so, als habe das Unternehmen der Phön. und Phil. zum Untergange Jerusalems geführt, oder dabei stattgefunden, und nach 4, 9 f. soll Juda als gewöhnliche irdische Macht sich an der Bestrafung seiner Feinde beteiligen: weist dies in die Nähe von Josias Zug gegen die Ägypter, auch in ein Thal der Kämpfe Jahwe-Israels, das Thal des Qischon (Ri. 5, 21), wie das des Jehoschaphat (2 Chr. 20, 24—26)? Wenigstens würde sich gerade aus dieser Zeit die namentliche Bedrohung Ägyptens 4, 19 erklären, welche nicht wohl verständlich ist in Zeiten, wo Äg. der Stützpunkt Judas gegen Assur, resp. Chaldäa, oder ein Asyl der Exulanten Judas war, vgl. das nachexil. Jes. 19, 18 (S. 320). — Edom endlich, dessen That auch nicht ganz wie Am. 1, 11 beschrieben ist (4, 19), mag seit dem Abfall von Juda unter Jehoram 852 ff. 2 Kn. 8, 20 manchmal Blut von Israeliten in seinem Lande vergossen haben, also nicht auf jüdischem Boden bei und nach 588.

Aber der König ist ja nicht erwähnt! Muss wirklich deswegen Joel während der Minderjährigkeit des Jehoas 837 ff., oder nach dem Exil gewirkt haben? Ist der König auch bei Nah., oder Hab. erwähnt, ist er insbes. an der Fastenversammlung Jr. 36, 6. 9 ff. beteiligt?! Und wenn man im B. Jo. als einem vorexilischen den König vermisst, so muss, wenn es nachexilisch sein soll, der Statthalter und der Hohepriester (Hag. 1, 1; 2, 3 etc.; Mal. 1, 8) vermisst werden. Dass aber 1, 14 die Ältesten als „diejenigen, die das Volk zusammenbringen" (Ku. 68, 7), gemeint seien, dass also die Theokratie zu Joels Zeit von Ältesten regiert worden sei, ist mehr als fraglich. Die Artikellosigkeit des zeqenim spricht stark dafür, dass es nicht, wie hazzeqenim 1, 2, Vokativ, sondern Akk. sein soll, wie zeqenim 2, 16. Dass die mit isᵉphu 1, 14$^{a\beta}$ angeredeten Personen nicht mehr dieselben sein könnten, wie in 14$^{a\alpha}$, sondern schon die in 14^{b} angeredete Versammlung sein müssten (Wellh. 206), ist nicht ausgemacht. — Mit alle dem meine ich das obige Urteil als das wahrscheinlichste hinreichend gerechtfertigt zu haben.

3. Die Person des Vf. ist nur als Sohn des Pethuel bekannt, und es dürfte nicht zur Begründung der Auffassung des B. Joel als einer nach Mal. geschriebenen Apokalypse beitragen, dass Ku. 69, 14 den Charakterzug der Anonymität der Apokalypsen in dem — sehr unwahrscheinlich — als „Lehrer" gedeuteten Morè 2, 23 und eine mögliche Wechselbeziehung zwischen Joel und dem gleichbedeutenden Elia (Mal. 3, 23) gefunden hat.

§ 67. Das Buch Habakkuk enthält die Verkündigung, dass der 606 Jerusalem bedrohende Chaldäerangriff nicht zur Vernichtung der nationalen Existenz des Jahwevolkes (1, 12) führen werde, und einen von dankbarer Erinnerung an die früheren Grossthaten Jahwes durchklungenen poetischen Widerhall jener trostreichen Vergewisserung.

1. Einheit. — a) K. 1 bildet am wahrscheinlichsten folgende Ideenreihe: Der Prophet fragt Gott über die Tragweite der mit Gewaltthat und Mühsal erfüllten Szene, die Gott seit einiger Zeit vor des Propheten Auge stelle, und die einen lähmenden Eindruck auf ihn hervorbringe, sodass das Verkündigen von Gottesweisung ihm auf den Lippen erstarre, und die von ihm zu übende sittliche Zurechtweisung (mischpaṭ Mi. 3, 8) nicht nach der Wahrheitsnorm (vgl. Jr. 20, 7 ff.) lautbar werden wolle (V. 2—4). Jene Szene beschrieb dann der Prophet seinen Hörern als ein in der Völkerwelt sich aufrollendes Gemälde, nämlich als das von Gott ihm enthüllte, folglich ein Moment der göttlichen Geschichtslenkung bildende, aber dennoch so gottvergessene Auftreten des Chaldäers (V. 5—11. Mit dem „siehe ich", nämlich Jahwe 1, 6 kann der Prophet den ihm durch die erwähnte Vision entschleierten Gottesgedanken referieren). Endlich erklärt der Prophet, weshalb er seinem Gott jene Frage vorzulegen gewagt habe, nämlich weil er Gott als den Heiligen kenne, und daher nicht an die Verschonung des die Völker schonungslos behandelnden Chaldäers zu glauben vermöge (V. 12—17). K. 2 spricht die Antwort aus, deren der Prophet auf jene Anfrage gewiss geworden ist. — Bei dieser Auffassung des Sinnes und Gedankenzusammenhanges von K. 1 f. behält צַדִּיק und רָשָׁע immer den gleichen Sinn, nämlich das jahwegetreue Israel als objektiv gerechtfertigt wegen seiner Beziehung zu Gott sowie auch subjektiv verhältnismässig gerecht und der Chaldäer.

Bei dieser Auffassung ist also zunächst V. 4 mit 13 versöhnt, ferner der Übergang von V. 4 zu V. 5 sowie das pluralische „seht!" erklärt, wird sodann nicht innerhalb von K. 1 eine Antwort Gottes vorausgesetzt, die nicht angedeutet ist und noch 2, 1 erwartet wird, ist endlich die Basis für die kritische Operation weggeräumt, welche Giesebrecht (Beiträge 197 f.) in Bezug auf Hab. 1 für nötig gehalten hat. Nämlich für die allerdings vorhandenen wunden Stellen der bisher herrschenden Deutung, wonach der Prophet 1, 2—4 über innerjudäische Rechtsvergewaltigung geklagt und 1, 5 ff. auf die zu deren Bestrafung durch Gott gesendete chaldäische Zuchtrute hingewiesen hätte, hält Giesebrecht eine Umstellung von 1, 2—4 hinter 1, 5—11 für das richtige Heilmittel, sieht übrigens dann 1, 5—11 als „ein in sich geschlossenes Orakel an, das die

Chaldäer erst ankündigt, wie es scheint, unter dem Bilde der Skythen, welche der Verf. aus Erfahrung kannte" (Wellh. 162: „1, 5—11 ein eingesprengtes Stück; älteres Orakel.") „Was übrig bleibt — ausdrücklich nennt Giesebr. 1, 1—4. 12—2, 8 — betrachtet er als ein selbständiges Stück, unter dem Druck der Chaldäerherrschaft, wahrscheinlich im Exil verfasst". Nach der von mir vorgeschlagenen Auffassung ist diese Disposition unnötig, und überdies scheint mir 1, 5—11, weil es eines geeigneten Anfanges und Abschlusses entbehrt, niemals für sich allein bestanden zu haben.

b) Von den auf das 1. Wehe 2, 6ᵇ—8 folgenden 4 Wehe 9—11. 12—14. 15—17. 18 f. (die beiden letzten V. sind mit Ku. 76, 4, Wellh. 165 umzustellen) können zunächst die ersten zwei 2, 9—14 nicht blos ohne Schwierigkeit auf den vorher bedrohten Frevler, den chaldäischen Eroberer, bezogen werden, sondern mancher Ausdruck empfiehlt auch positiv diese Beziehung: „sich in der Höhe sein Nest anlegen" 9 (vgl. ähnlich vom Felsenhorst des räuberischen Edom, Ob. 4); „der Komplex vieler Völker" 10, nämlich als die einst Schande über Babel bringende Feindesschar; „der aus der Mauer [eroberter Städte] schreiende Stein" 11 etc. Aber auch in V. 15—19 passt das Trinkenlassen aus dem Zornesbecher Jahwes 16 allermeist auf den Chaldäer: Jr. 25, 26 etc.! Und welcher giltige Einwand gegen Abfassung durch Habakkuk kann daraus entnommen werden, dass V. 12—14 Ähnlichkeit des Ausdruckes mit Mi. 3, 10; Jr. 51, 58, was ja überdies wahrscheinlich das Spätere ist, und mit Jes. 11, 9 besitzt? Muss die Einführung der Völker, als deren Chorführer doch überdies das Jahwevolk gedacht ist, als der sprechenden Subjekte 2, 6 so streng von Hab. festgehalten worden sein, dass er nicht auch V. 18 f. hinzugefügt haben könnte? Gehen nicht die den Völkern in den Mund gelegten Worte auf jeden Fall mit V. 20 in die direkte Rede des Propheten über? Dies gegen Stade, ZATW. 1884, 154 ff., Ku. 76, 5 u. Corn. 30, 2, welche 2, 9—20 aus den angedeuteten Gründen für späteren Zusatz erklären (Wellh. 165: 12—14. 15—17).

c) Auch gegen Herkunft des Gebets K. 3 von Hab. giebt es keine formellen oder sachlichen Gründe von entscheidender Kraft. Hab. kann dichterische Anlage besessen haben, und es kann die dithyrambische Dichtungsart „Schiggajon" schon zu seiner Zeit gegeben haben. Sind sèla 3 etc. und menaṣṣēach 19 wirklich Anzeichen davon, dass Hab. 3 aus einem nachexilischen Liederbuche genommen ist (Ku. 2, 374; Wellh. 166)? — Franke [oben S. 180] 33 ff. wollte Hab. 3 unter Vergleich von V. 11 mit Jos. 10 für das Sepher hajjaschar reklamieren. — Auch abgesehen von 1, 11 (Dt. 32, 15. 17; Ps. 18, 32; Hi. 3, 4 etc.; Jes. 44, 8) kann elôah V. 3 nicht den Verf. als „jungen Dichter" (Stade, ZATW. 1884, 157 f.) erweisen. Ferner spricht das Fehlen des את beim 1. עִם V. 13 gegen die Auffassung des hinter dem 2. עִם stehenden את als der nota accusativi. Dieses eth kann „mit" bedeuten (so Aq., Hier. u. A.; Sinker, The Psalm of Hab. 1890, 32. 34), und der Satz kann auf die Siegeszüge Jahwes mit den Königen seines Volkes zurückblicken. Also weist nicht „auf die nachexil. Zeit insbes. V. 13ᵃ (Ku. 76, 10). Musste endlich in einer Dichtung, welche das dankbare Zurückschauen auf die lange Reihe der Heils-

spendungen Jahwes als die unversiegliche Quelle des Gottvertrauens bezeichnen wollte, der Chaldäer genannt sein (Ku. 76, 9), auch wenn dieser zur Zeit des Autors im Vordergrund der politischen Situation stand? Musste des Dichters Auge auf einen Ausschnitt der Gotteswohlthaten (vgl. Corn. 30, 3) sich begrenzen? Und weshalb hätte die literarische Tradition gerade dem Hab. dieses Gebet beigelegt? — Übrigens hat auch Oort, Th. Tijdschrift 1891, 357 ff. die Einheit des B. Hab. vertreten, bes. 2, 20 als Hinweis auf K. 3 betonend.

2. Zeit. Hab. schildert den Eroberungszug des Chaldäers bereits mit allen Einzelheiten, sagt, dass derselbe Könige verhöhnt, dass er jede Festung verspottet, indem er einen Belagerungswall aufhäuft und sie erobert, dann wie ein Sturmwind weiterzieht. Er ruft ihm schon zu „Mit Schuld belädt sich der, dessen Kraft ihm zum Gott wird“ (1, 10 f.), weil der Chald. in Eroberungssucht seine geschichtliche Mission ebenso überschreitet, wie einst der Assyrer Jes. 10, 7. Ja, der Prophet droht nicht mit dem Ausmarsch des Chald., sondern klagt bereits gegenüber Jahwe, dass dieser seinen Gerichtsvollstrecker 1, 12 würgen lasse ohne Scheu 1, 13. 17. Auch in der Gotteskunde 2, 2 ff. wird Strafe für des Chald. Plünderungen, insbes. auch dessen Frevel am Libanon (vgl. das Wüten der Assyr. gegen Baumkulturen; Keilinschriftl. Bibliothek 1, 31. 41. 109 etc.; 2, 15. 23. 113. 137. 151; — Jes. 14, 8) gedroht 2, 8. 17, also für bereits begangene Frevel. Nach alle dem kündigte Hab. nicht das Hervortreten des Chald. auf der vorderasiatischen Geschichtsbühne erst an, sondern verhiess die Hilfe Gottes gegenüber dem seinen Auftrag überschreitenden Chald. Das Ereignis, welches, wann es erzählt werden d. h. aus den gewöhnlichen Quellen der Kunde von nahe bevorstehenden Dingen den Jerusalemern gemeldet werden wird, die angeredeten Zeitgenossen nicht glauben werden wollen 1, 5, ist das auch von Jr. (25, 9—11) im 4. Jahre Jojaqims (606) geweissagte Heranrücken des Chald. gegen die Stadt des Tempels Jahwes, — nur ein späterer Moment des Zugs.

In 1, 6 aber ist hinne mit dem Ptc. präsentisch als Bestandteil einer ausgeführten Schilderung gemeint, welche auch bereits geschehene Thaten berücksichtigt, weil in derselben ja auch Impf. cons. V. 9 und das Pf. V. 11 f. auftritt. Der Zeitpunkt, wo Hab. weissagte, wird deshalb am richtigsten hinter der Schlacht bei Karkemisch 606 gesucht, wo das chald. Heer nach der Überwindung des Ägypterkönigs Necho südwärts in der Richtung auf Palästina weiterflutete, wenn auch zunächst nicht unter Nebukadnezars unmittelbarer Leitung. — Dass Hab. trotz ausdrücklicher Nennung der Chaldäer doch deren Auftreten „unter dem Bilde der Skythen“ beschrieben habe (Giesebr. 198), ist nicht annehmbar. — Die aus 1, 2—4 entnommene Instanz, nämlich Vergewaltigung des Gesetzes

in Juda, weswegen noch Sinker 3 („the law is slacked", während doch Tora als artikellos von proph. Weisung zu verstehen ist) den Hab. vor Josias Reform setzte, ist nach Nr. 1, a hinfällig. Aber auch bei der gewöhnlichen Deutung von 1, 2—4 lassen z. B. Hitzig-Steiner, Kleinert, Riehm 2, 130, Ku., Corn., Reuss § 303, Driver 318 den Hab. unter Jojaqim weissagen. Dass 606 die Schilderung der Chald. 1, 6—11 „une superfétation inutile" gewesen und wegen 1, 5 etc. die Prophetie unter Manasse — nämlich nach dessen Bekehrung —, anzusetzen sei (Baumgartner, Le prophète Hab. 1885, 27 ff.), ist grundlos.

3. Über die Person des Hab. bildeten sich viele Traditionen: *Βὴλ καὶ Δράκων* 34 ff. etc.; vgl. jetzt hauptsächlich Baumgartner 4—17.

§ 68. Das Buch Zephanja wird vielleicht am richtigsten als eine Zusammenfassung von Aussprachen betrachtet, die in dem auf Josias Todesjahr folgenden, an religiös-sittlichem Verfall und politischer Bedrängnis überreichen Jahrzehnt verkündet wurden und wegen ihrer wesentlichen Erfolglosigkeit (3, 1—7) nur einen Ausblick auf ein die damalige Gottesreichsperiode abschliessendes (3, 8), blos eine demütige Minorität verschonendes Gottesgericht eröffnen konnten (3, 11 ff.).

1. Wahrscheinlicher Ideenzusammenhang und Geschichtshintergrund. — a) Der Prophet beginnt mit Ankündigung eines totalen, Menschen, Tiere (ebenso überdies Hes. 14, 13. 19), Anpflanzungen und Bauwerke 1, 2 f. 13 betreffenden Gerichts, bei dessen Vollzug auch die Naturgewalten — vgl. die Trümmer 1, 3, den grossen Zusammenbruch etc. 1, 10. 15 und den Hinweis auf Sodoms Untergang 2, 9 — in den Reihen der geweihten Werkzeuge Jahwes 1, 7 stehen werden. Mit vieler Wahrscheinlichkeit sind nun auch in einer andern auf Josias Tod Bezug nehmenden Prophetie (Sach. 12—14) von einem der in Palästina häufigen Erdbeben Farben zur Schilderung des Tages Jahwes entlehnt 14, 5. — b) Zu den Anlässen des Gottesgerichts gehört in erster Linie „der Rest des Baal" 1, 4. Dies als sekundäre Lesart statt „den Namen des Baal" anzusehen, liegt kein genügender Grund in „*τὰ ὀνόματα τῆς Βάαλ*" der LXX vor, vielmehr wird das הבעל als ursprünglich dadurch geschützt, dass das wirklich folgende שם nicht auch verändert ist, und das Griech. scheint nur Erleichterung der schwierigen Vorstellung „der Rest d. B." und Nivellierung zu sein. Dieser Rest d. B. dürfte am richtigsten als der auch nach Josias Reform in gewissen Kreisen Judas zäh festgehaltene und nach dessen Tode wieder offiziell geübte Baalskult aufgefasst werden. Manasses religiöse Richtung wurde ja wieder eingeschlagen von Josias Söhnen Jojaqim 2 Kn. 24, 4 f. und Zedeqia V. 19, und ihr Beispiel blieb nicht ohne Einfluss zunächst auf die leitenden Kreise des Volkes, sodass Jahwes Zorn gegen Jerusalem rege war V. 20; 2 Chr. 36, 14; Hes. 8, 8 ff. — c) Die „Königssöhne" sind aber wegen ihrer Ausländerei unter den ersten Adressaten der Gerichtsdrohung genannt 1, 8. — d) Aus der äg. Deportation des Joahas erklärt sich die namentliche Bedrohung der Kuschiten 2, 12. In der Mitte von Jojaqims Regierung holte Jahwe zum

Vernichtungsschlag gegen Ninive aus 2, 13, und bald konnte man rufen „Wie ist sie doch zur Wüstenei geworden!“ V. 15. Vgl. auch „Ich habe Völker ausgerottet etc., ich habe ihre Strassen verödet etc.“ 3, 6. In Jojaqims letzten Jahren bekämpften die Scharen von Moab und Ammon 2 Kn. 24, 2 Juda, sodass voll verständlich ist „Ich habe gehört die Schmähung Moabs und die Lästerungen der Ammoniter“ 2, 8. — e) Endlich passt in eine sichtbar dem äussersten Strafverderben zueilenden Zeit, wo der Chaldäer bereits zur Züchtigung für Jojaqims Rebellion heranrückte, die Ankündigung des Gerichtsbeschlusses (mischpat 3, 8), dass Jahwe an Stelle der sich verstockenden Majorität Israels (auf sie bezieht sich das „über sie“ 3, 8) Völker zu seinen Verehrern ausbilden werde 3, 9 f. Schon werden die in diesen Zeitläuften sich vor Jahwe Demütigenden (ʿanawim 2, 3) als das „vielleicht“ (ulaj! 2, 3) vom Gericht verschonte „gedemütigte und armselige Volk“ bezeichnet 3, 12.

Diesem Versuch gegenüber leidet die herrschende Datierung dieser Prophetie aus Josias 12.—18. Jahr an grossen Schwierigkeiten: z. B. Der Vermittler des Strafgerichts ist doch so ganz und gar nicht gekennzeichnet (vgl. dagegen „aus dem Nordlande“ Jr. 3, 18 etc.), dass er mit wenig Sicherheit in dem Skythenschwarm gefunden werden kann (auch wieder Wellh. 153), wenn auch dieser nach Herodot 1, 105 *ἐν τῇ Παλαιστίνῃ Συρίῃ* gewesen ist. Ferner „ich werde ausrotten aus diesem Orte [Jerusalem] den Rest des Baal“ 1, 4 lässt sich aus dieser Periode nicht erklären. Denn 2 Chr. 34, 3 ff. ist weder gesagt noch gemeint, dass Josia zur Vernichtung der Baalsaltäre Jerusalems mehrere Jahre gebraucht habe, und wenn Josia die Baalsausrottung bereits als eine Lebensaufgabe ergriffen gehabt hätte, würde da jener Satz des Zeph. 1, 4 einen volkommenen Sinn besessen haben? Dass Zeph. nicht vor der im 18. Jahre Josias geschehenen Auffindung der Tora geweissagt hat, weil er durchgängig das Gesetz und insbes. das Deut. als bekannt voraussetzt, hat wieder Schulz (Kommentar ü. d. Proph. Zeph. 1892, 7 f.) bewiesen, vgl. 2 Kn. 22, 14; 23, 1; Zeph. 1, 13. 17; 2, 2. 7. 11; 3, 4 f. Wenn aber Zeph. nach der Reform des Josia, „in der späteren Zeit, den letzten Regierungsjahren Josias“ (Schulz 6 f.) geweissagt hätte, so würde 1, 4 wiederum unerklärt dastehen. Hört man denn im Bericht über Josias Regierung (2 Kn. 22 f.; 2 Chr. 34 f.) etwas davon, dass er einen Rest der Baalsverehrung als einen öffentlich zu rügenden Missbrauch geduldet habe? Entspricht der in Kn. und Chr. nur gelobten Regierungszeit des Josia (abgesehen von seinem Zug gegen Nekho 2 Chr. 35, 22) wirklich die Androhung fast radikal (vgl. Jes. 6, 13) vernichtender Strafe (Zeph. 1, 4 ff. 12 etc.)? Ebenso sprechen gegen die Verlegung des Buches Zeph. in „die spätere Regierungszeit Josias“ die andern Momente, die oben Nr. 1 erwähnt sind. Ohne ganz zureichenden Grund scheint also aus 1, 4 bereits in die Überschrift des Buches die Angabe „in den Tagen Josias“ aufgenommen zu sein.

2. Einheit. a) 3, 14—20 hat Ku. 78, 7, obgleich nur zögernd, für eine Nachschrift erklärt, weil die Grösse, an welche diese Herrlichkeitsbotschaft gerichtet werde, kaum hinreichend durch 15ª als das durch Züchtigung gereinigte Israel bezeichnet sei. Aber dass eine Sichtung Israels der Heilszukunft vorangehe, ist ausführlich 3, 11—13 dargestellt.

— b) Dass 2, 11; 3, 14—20 als deuterojesajanisch erwiesen werden könnten (Corn. 31, 3), ist nicht wahrscheinlich. — c) Stade, Gesch. 1, 644 fand Bedenken gegen Zephanjanische Herkunft von 2, 1—3. 11 und K. 3, weil ihm da „in jüngere Zeit zu weisen schienen" z. B. V. 6. 9 f. 15. Aber so bestimmt lässt sich das erste mögliche Datum der dort ausgesprochenen Hoffnungen nicht feststellen. — d) Schwally, Das Buch Ssefanjâ (ZATW. 1890, 165 ff.) findet gegenüber K. 1 schon in 2, 1—4 eine Differenz des Gottesbegriffs und des Frömmigkeitsideals S. 219. Dies findet er allerdings 219 f. selbst nicht wirklich gegen Zephanjanische Herkunft beweisend; aber עָנִי sei noch Am. 2, 7; 8, 4; Jes. 11, 4; 29, 19 = arm, עני und ענוה komme nur in Ps. und Pv. vor. Indes dagegen hat schon Bacher, ZATW. 1891, 186 auf עני Nm. 12, 3 verwiesen und betont, dass die exil. und nachexil. proph. Literatur (Ez., Jes. II., Hag., Sach., Mal.) das Wort nur Jes. 61, 1 biete. Schwally selbst hat ZATW. 1891, 262 „zugegeben, dass seine Ausführungen über ענוה nicht sehr überzeugend sind", und auch Rahlfs' (עני und עני in den Ps. 1892) Satz „die Anawim sind die entschlossenen Anhänger Jahwes im Exil" (S. 83) ist nicht bewiesen. Denn können von der Kategorie des sich unter Gottes immer mächtigere Strafschickungen Beugenden (ʒānāw) nicht auch bereits in der Nähe des Exils eine Anzahl von Vertretern existiert haben? — Über Schwallys andere Bedenken sei nur noch erwähnt, dass „der Rest des Hauses Juda" 2, 7 (S. 223) auch in der oben vorgeschlagenen Datierung des B. Zeph. verständlich ist, zumal derselbe als ein „vielleicht" 2, 3 im Verheissungslande verschonter 3, 12 (so auch Giesebrecht 37 f.) gedacht ist. Ferner schûb schebûth setzt gemäss Am. 9, 14 und Hos. 6, 11 (oben S. 347) nicht „die Eroberung der heil. Stadt und die Deportation nach Bab." (224) voraus etc. etc. — Wellh. 154 meint 3, 8—20 von Zephanjas Schrift abtrennen zu sollen, weil „statt den Juden die Strafe den Heiden angekündigt werde". Aber Wellh. macht dann selbst den Zusatz, dass bei dem angekündigten Gericht „die gottlosen Juden aus der Gemeinde ausgeschieden werden". Zu diesem Zusatze gab nun freilich Zeph. 3, 11—13 den vollständigsten Anlass. Folglich ist jene Abtrennung unbegründet.

3. Person. Ob Zeph. in der Überschrift 1, 1 als Ururenkel des Königs Hiskia bezeichnet werden sollte, ist weniger wahrscheinlich (Ku. 78, 1; Wellh. 147), als unwahrscheinlich (Corn. 31, 1): מלך ist nicht hinzugesetzt, wie 1, 8.

§ 69. Das Buch Hesekiel, dessen Einheitlichkeit unbestritten und unbestreitbar ist, ist nach seinen vier Hauptteilen von einem Schicksalsgenossen des Jojachin um 570 verfasst und grundlos hinsichtlich seiner Authentie angezweifelt worden.

1. Einheit. So wenig z. B. die eine Ausnahme von den 138 אני (Bö. § 858) — auch Hab. (3, 18) und Zeph. (2, 9. 15) bieten, nebenbei bemerkt, nur diese Form —, nämlich das אנכי 36, 28 in einer auch Jr. 30, 22 vorkommenden Aussage zur Vermutung einer Randglosse Anlass giebt, ebenso wenig andere formale oder inhaltliche Differenzen. Da ferner die Gleichartigkeit der Darstellung für die Einheit eines Literaturwerkes bis zur Erweisung des Gegenteils spricht (§ 36, 3, d): so sind auch die durchs

ganze Buch sich ziehenden Formeln beachtenswert, z. B. „Menschensohn" als Anrede des Proph. 2, 1. 3; 25, 2; 33, 2; 40, 4; 47, 6, 92 Mal nach der Konkordanz; anderes bei Smend, Hes. erklärt 1880, XXIV (über Jr.'s und Hes.'s Stil eine Verhandlung schon bei Calov, Crit. S. 79 f.). Die Einheit ist auch nicht von Giesebrecht 196. 201 bezweifelt worden.

2. Disposition. a) K. 1—24: Reden an Israel (ausser 21, 33—37 an die Ammoniter, vgl. Zeph. 2, 8; S. 353), nach der Zeit geordnet 1, 1; 8, 1; 20, 1; 24, 1. — b) K. 25—32: an fremde Völker (K. 25: Ammon, Moab, Edom, Philistäa; 26—28: Tyrus; 29—32: Ägypten). — c) K. 33—39: Verheissung der innerlichen und äusserlichen Erneuerung Israels, zu deren Voraussetzungen auch die Zurückdrängung der Edomiter (K. 35) gehört. — d) K. 40—48: Plan der kultisch-politischen Organisation des nachexil. Gottesreichs.

3. Verfasser war Hes., eines Priesters Buzi Sohn 1, 3, der jedenfalls mit dem Tempel schon genau bekannt geworden war (8, 11 ff.; 40, 1 ff.), als er mit Jojachin 599 deportiert wurde 17, 12; 33, 21; 40, 1.

Diese Wegführung verwandte er als Ära 1, 2 etc., so dass die von da aus gerechneten Jahre mit den Regierungsjahren Zedekias parallel laufen. Nur an einer Stelle, und zwar am Buchanfang, wo es auch naturgemäss war, ist diese persönliche Zeitrechnung mit der damals in Hes.'s neuer Heimat herrschenden verknüpft, indem als das 30. dasjenige Jahr bezeichnet ist 1, 1, welches 1, 2 das 5. Jahr der Wegführung Jojachins genannt wird. — Denn es kann kaum zweifelhaft sein, dass das 30. Jahr von der Begründung der neubabylonischen Monarchie 625 an gerechnet ist, da dasselbe = 595 ist, und 595 auch das 5. Jahr der Deportation Jojachins war gemäss den oben S. 270 als wahrscheinlich angenommenen Jahrzahlen. Auch Neh. nannte 1, 1 das „Jahr 20", ohne für seine Zeit und Umgebung die Erläuterung für nötig zu halten, dass dasselbe vom Regierungsanfang des herrschenden Königs, Artaxerxes I., gezählt sei. An Rechnung von der Auffindung des Gesetzbuchs ca. 622 ist also nicht zu denken, obgleich schon das Targ. sagte „im Jahre 30 der Zeit, wo der Hohepriester Hilkia das Buch des Gesetzes fand". — Das 30. Lebensjahr könnte, da das Lebensalter in anderer Form ausgedrückt zu werden pflegt, nicht einmal dann gemeint sein, wenn 1, 1 der stehen gebliebene Rest einer einst vorhergegangenen Lebensgeschichte (Klostermann, TSK. 1877, 408 ff.), oder eine vom Buchschlusse hierher verschlagene Notiz (Merx, JPTh. 1883, 73), oder überhaupt ein sekundärer Zusatz (Cornill, Hes. 1886, 179) wäre. Nun liegt aber die formelle Abnormität von 1, 1—4 nicht in V. 1, wie Cornill annimmt, und positiv wird die Hesekielsche Herkunft von V. 1 auch durch die für Monatszahl und -tag gewählte Ausdrucksweise empfohlen, indem genau die dort stehende nach meinen Beobachtungen nur Gn. 8, 5. 13; Hes. 1, 1; 8, 1; 20, 1; 29, 1. 17; 30, 20; 31, 1; 33, 21; 45, 18; Hag. 2, 1 auftritt.

Auch der Anfang mit wajehi ist nicht Symptom „zweifelloser Be-

schädigung" (Budde, ZATW. 1892, 41); denn er hat unter den Parallelen Esth. 1, 1 weggelassen, und auch Hes. konnte sein Buch wie eine Erzählung beginnen, und es ist auch nicht unnatürlich, dass das in einen allgemeinen Verlauf des Geschehens hineinstellende „nun geschah es" bei den zu Polysyndese neigenden hbr. Erzählern zu einer beliebten Eingangsformel wurde. — Die formelle Abnormität von Hes. 1, 1—4 liegt vielmehr in V. 2 f., indem nur in diesen und 24, 24 Hes. in der 3. Person erscheint, ohne dass aber auch dadurch Ewalds Annahme, V. 2 f. seien später durch Hes. selbst eingefügt, hinreichend begründet würde (vgl. darüber Smend, Hes. 6). — Endlich Peters, Journal of the Biblical Literature 1892, 38 ff. meint, dass der Ausdruck „am 5. des Monats" (V. 1) ursprünglich am Rande glossiert worden sei durch V. 2 und ebenso das „und es geschah" (V. 1) durch 3ª, näml. der Glossator habe, um auf das zu glossierende ויהי hinzuweisen, an den Rand erst die 3 Stammkonsonanten dieses Ausdruckes, also היה geschrieben und dann eine vollständige Glosse „geschah das Wort etc. bis Kebar". Aber 1) wenn ich auch sehr geneigt sein möchte, ihm betreffs des 2. V. beizustimmen, so stört mich doch immer noch die Anknüpfung der Glosse an „am 5. des Monats"; denn man erwartet: dieses 30. Jahr, das ist das 5. Jahr etc. Die Wiederholung des „am 5. des Monats", womit die Zeitangabe V. 1 geschlossen hatte, erklärt sich immer noch am natürlichsten aus dem Zurücksinnen des Erzählers selbst, infolge wovon er das letzte Moment der Zeitangabe (V. 1) jetzt zum ersten machte, um das Jahr noch anders zu bestimmen. 2) Unwahrscheinlich aber ist insbes. Peters' Herleitung von 3ª. Dagegen bleibt die Absicht, den Inf. abs. zu setzen, wahrscheinlicher. Welcher zwingende oder plausible Anlass zu dieser Glossierung wäre vorhanden gewesen? Diese Glosse müsste vor V. 2 stehen, und dieser V. enthält doch auch zu viel Spezielles, als dass er einem Glossator leicht zugeschrieben werden könnte. Überdies gäben V. 1 u. 3ᵇ nur dann einen ununterbrochenen Zusammenhang, wenn mit Peters stillschweigend das עליו nach den LXX in עלי verwandelt würde.

Von andern Lebensumständen, die zur Entstehung des Buches in Beziehung stehen, erwähnt Hes. noch hauptsächlich den Ort seiner Berufungsvision 1, 1. 3; 3, 15. 23; 10, 15. 20. 22; 43, 3: der Fluss Kebár, כְּבָר, im Lande der Chaldäer, also jedenfalls ein Fluss Babyloniens (Nöldeke, ZDMG. 1888, 487) und nicht der Chaboras, חָבוֹר 2 Kn. 17, 6 etc., der unterhalb Karkemisch in den Euphrat mündet. Unter der an jenem Flusse Kebar in Tel Abib siedelnden Exulantenschar 3, 15 besass Hes. ein Haus 3, 24; 8, 1, und vor den dort sich um ihn versammelnden Ältesten 8, 1; 14, 1; 20, 1 hat er auch von den ihm gewordenen Enthüllungen erzählt 20, 1 ff. 27; 24, 18: „und ich redete zum Volke am Morgen", und er gab Antwort dem fragenden Volke V. 19 ff. Wenn nun auch nicht angenommen werden kann, dass Hes. die bei diesen Gelegenheiten gehaltenen Reden genau in seinem Buche niedergelegt hat

— das ist auch bei früheren Propheten nicht vorauszusetzen —, und wenn er auch nicht alle seine Aussprachen, wie nicht K. 25—32. 40 ff. erst mündlich vorgetragen haben mag: so besitzt doch ein neuerdings mehrfach wahrnehmbares Urteil, dass Hes. „der Repräsentant eines neuen Genre, der erste Prophetenschriftsteller" (Ku. 2, 361) gewesen sei, nur sehr relative Wahrheit (vgl. dagegen auch Gautier, La mission du prophète Ézéchiel 1891, 72 ff.). Dies Urteil wäre nicht hinreichend begründet, auch wenn wirklich noch so weit von der mündlichen Wirksamkeit Hesekiels

4. die Zeit der Niederschrift seiner Prophetien abgelegen hätte. a) Als Data der Enthüllung eines Teiles derselben sind angeführt das 5. (1, 1), das 6. (8, 1), das 7. (20, 1), das 9. Jahr (24, 1), also das Jahr des Anfangs der chald. Belagerung Jerusalems 24, 2. Ferner ist auf das Jahr der Eroberung hingewiesen 24, 25, und dieses 11. Jahr ist genannt 26, 1 (Tyrus), überdies das 10. für die Weissagung gegen Ägypten 29, 1 und innerhalb derselben ist das 27. (29, 17), das 11. (30, 20; 31, 1), das 12. (32, 1. 17) erwähnt. Dann im 3. Hauptteil ist das 12. (33, 21) und endlich das 25. Jahr (40, 1) als das Jahr der Enthüllung angegeben, sodass die proph. Wahrnehmungen des Hes. von 595—573 geschahen.

b) Aber wie verhielt sich zu der (ideellen und) zeitlichen Entstehung der Prophetien Hes.'s (der Ausgangspunkt und) die Zeit ihrer vorliegenden Schriftlichmachung? Da kommen folgende Momente in Betracht. — *α*) Es liegt kein genügender Grund zu der Annahme vor, dass „die Erwähnung der Ältesten 8, 1; 14, 1; 20, 1 zur literarischen Einkleidung gehört" (Ku. 2, 295). Was Kuenen aus 11, 25 oder aus 14, 3—11 als der Fortsetzung von 12, 21—13, 23 oder aus der allgemein israelitischen Adressierung von K. 20 als Grund angeführt hat, erklärt sich daraus, dass Hes. in den Ältesten die durch sie vertretene Exulantenschaft (Smend zu 11, 25) und hinter dieser naturgemäss die Gesamtnation Israel erblickte. — *β*) Nach den Behauptungen der Propheten über den Quell ihres spezifischen Bewusstseins, wie sie gerade auch bei Hes. 13, 3 ff. gelesen werden, ist festzuhalten, dass der Ideengehalt, dessen sich der Prophet als eines nicht aus seinem Herzen stammenden bewusst war, zu den angegebenen Zeiten ihm enthüllt worden ist. In Folge dessen wird man dem Proph. nicht mit der Annahme gerecht, dass die Gewissheit vom Beginn der Belagerung Jerusalems 24, 2 vom Proph. ins 9. Jahr und zwar vor den Beginn der Belagerung erst hinterher bei der Niederschrift hineingetragen worden sei (Ku. 2, 297), nachdem er, wie andere Leute, den Zeitpunkt des Anfangs der Belagerung erfahren gehabt hätte. Dies kann bei der Bedingtheit der proph. Aussprüche (OB. 2, 390 ff.) nicht mit Ku. durch Hinweis auf unrealisierte Zukunftsdarstellungen Hes.'s begründet werden.

— γ) Dagegen ist durch jene Aussagen der Proph. nicht von vorn herein die Annahme verboten, dass die Proph., wenn sie ihre Erfahrungen für eine vom ersten Hörerkreis verschiedene Generation fixierten, bei der Darstellung solcher Aussprüche, bei denen es nicht auf Vorherwissen vor einem Zeitpunkte ankam, auch verwandte Erkenntnisse hinzufügen konnten, die ihnen entweder aus ihrem spezifischen Gottesverkehr, oder aus dem Fortgang der Gottesreichsgeschichte zugeströmt waren. So konnte Hes. unter den Vergleichungen Israels mit dem Weinstock K. 15. 17. 19 auch eine solche bringen (19, 10—14), die sich auf das schon in die Wüste verpflanzte (V. 13) Israel bezieht. Ferner konnte er bei der zwischen das 6. und 7. Jahr datierten Darstellung von Zedekias Streben nach Unabhängigkeit von Babel sich später so ausdrücken 17, 15 ff., dass er mit der Vorbereitung des Abfalles von Babel die Vollendung desselben, denjenigen Bundesbruch zusammennahm, worauf der Anmarsch des bab. Königs erfolgen sollte und erfolgt ist V. 15 f. 18 f. Liegen nun schon in diesen Beobachtungen Gründe, aus denen eine zeitliche Distanz zwischen der Enthüllung der Prophetien Hes.'s und ihrer Niederschrift anzunehmen ist, so liegen Wahrscheinlichkeitsgründe dafür auch — δ) in der Gleichmässigkeit der Ausdrucksweise, die durch das ganze Buch Hes. sich hindurchzieht, wenn auch nicht in der gleichmässigen Berücksichtigung der älteren und jüngern Reden Jeremias, denn dies bleibt stets ein fragliches Argument.

c) Dass aber das Buch Hes. auch wirklich von einem Proph. um 570 geschrieben ist, kann durch positive Anzeichen bewiesen und aus keinerlei giltigen Gründen bestritten werden.

α) Ich erinnere nur daran, dass das Vorkommen des אית, oth für itt, ausser 2 mal in Jos. und 1 mal in Sm., hauptsächlich in den während des Exils redigierten Bb. der Kn. (S. 263), in Jes. 40 ff. (S. 321), in Jr. 2, 35; 4, 12; 10, 5; 12, 1; 18, 10; 19, 10; 20, 11; 21, 2; 33, 9; 35, 2 und in Hes. 14, 4; 16, 59. 60; 17, 17 (Smend z. St.); 23, 29 auftritt, und darnach richtig auch 2, 1; 16, 8; 38, 9; 44, 5 angenommen wird. Auch אתי (du, fm.) Hes. 36, 30 und die 2. sg. fm. קטלתי 16, 13 ff., worin sich Hes. wieder mit Jr. berührt (nur noch Ruth 3, 3 f.), werden nicht in unbestritten nachexilischen Schriften gefunden. Z. B. hat Hes. auch nie die Hinterstellung der Zahl hinter בשנת „im Jahr", die nach m. Beobachtung ausnahmslos in Hag., Sach., Esth., Dn. und fast ausnahmlos in Esr.-Neh. sowie den selbständigen Stellen von Chr. steht. Auch ist an die Babylonismen zu erinnern, die Friedr. Delitzsch in Baers Ausgabe X ff. vielfach mit Grund aufgewiesen hat. Unter den sachlichen Momenten sei nur das eine erwähnt, dass sich in Hes. 44, 9 ff. ein Stadium der Rechtsverhältnisse der Leviangehörigen wiederspiegelt, welches sich an den 2 Kn. 23, 8 f. geschaffenen Zustand unmittelbar anschloss und bereits in Esra-Neh.'s Zeit der Vergangenheit angehört hat (S. 233 f. etc).

β) Dagegen sind die Argumente nicht stichhaltig, mit denen die Authentie des Buchs Hes. bestritten worden ist durch Zunz, Gottesdienstl. Vorträge 1832 [1892, 166 ff.] und ZDMG. 1873, 676 ff.: „440—400 v. Chr."; Geiger, Urschrift 1857, 23: hinter Maleachi, ohne Beweise; Wetzstein, Das

batanäische Giebelgebirge 1884, 19, einfach auf Zunz sich berufend; Vernes, Précis etc. 811: „Ézéchiel se rapproche du Lévitique, ce qui nous engage à placer sa composition au troisième siècle"; endlich Seinecke, Gesch. d. Volkes Isr. 2 (1884), 1–20: „Ez. hat, um über seine unmittelbare Gegenwart weissagen zu können, seine Lebenszeit um 400 Jahre zurückdatiert" (2); „164—163, ohne dass es auf einige Monate ankommt" (10).

Um auch hier die sprachl. Seite zuerst ins Auge zu fassen, so verweist Zunz 169 z. B. auf haschmaûth, das Verkündigen 24, 26, wozu hithchabberûth Dn. 11, 23 eine Parallele bildet. Aber ist es weniger erklärlich, dass ein Exulant in einer Landschaft, wo der aram. Dialekt gesprochen wurde, früher aram. Bildungen gebrauchte, — wie er ja auch hbr. Dialektformen, die mit dem Aram. übereinkamen (vgl. oben *α*) verwendete —, als dass dies ein Autor in Judäa gethan hätte, wo die Heimgekehrten sich zunächst der vordringenden Übermacht des Aram. möglichst wieder zu erwehren strebten? Also alles in der Sprache des B. Hes., was nicht sowohl späthebräische, als vielmehr aram. Art an sich trägt (vgl. darüber die tüchtige Diss. von Friedr. Selle, De Aramaismis libri Ezech., Halle 1890), kann den Beweis einer nachexil. Entstehung dieses Buches nicht erbringen. Von dieser Art sind aber nun auch die meisten sprachl. Indizien, die Seinecke 19 f. als seiner Datierung des Buches günstig ansieht. Freilich meint er auch aus dem „argen Schnitzer" ischschoth (Weiber) 23, 44 erkennen zu können, dass „Ez. im gewöhnlichen Leben kein Hebr. mehr gesprochen hat". Aber wissen wir, was alles im hbr. Volksdialekt vorkam? Hat er nicht an ischim Jes. 53, 3; Ps. 141, 4; Pv. 8, 4 gedacht? Müsste ischschoth, wenn es wirklich spätestes Hbr. wäre, nicht auch in Dn., mit welchem Seinecke den Hes. in gleiche Zeit setzt, oder in der Mischna erwartet werden, während im Neuhbr. das alte naschim nur mit einer andern Endung versehen wurde: naschoth (Siegfried-Strack, Lb. d. nhbr. Spr. 1883, § 69)? Also ist es vielleicht gar nicht einmal nötig, jenes ischschoth mit Del. XI aus dem aschschâti des Bab.-Assyr. erklärlich zu machen. Darf, um nur noch etwas ganz schlimm scheinendes zu erwähnen, das חִדְּוֹתֵיהֶם 6, 8 nicht aus dem Wegblicken eines Schreibers auf eines der gerade vor jener Form 6 mal zu schreibenden וְתֵיהֶם abgeleitet werden, da doch Hes. in unzähligen Punkten die Sprache richtig gebraucht hat? Schliesslich treten alle diese Dinge z. B. auch schon vor der einzigen Thatsache in den Hintergrund, die freilich Seinecke, wie alles oben unter *α*) Angedeutete gar nicht beachtet hat, dass Hes. den Namen Jahwe unendlich oft gebraucht, während die spätere Transzendentalisierung Gottes, soweit sie sich auch in der Vermeidung jenes Namens ausprägte, im B. Dn. schon fast ihren Gipfel erreicht hat.

Von den sachlichen Beweisen Seinecke's seien zwei herausgehoben. Die an Hes. gerichtete Anrede „Menschensohn" (oben Nr. 1) tritt auch im B. Dn. auf, aber kann das Zusammenstimmen zweier Schriften in einem Elemente, betreffs dessen doch unfraglich die eine von der andern — zumal wenn diese ebenfalls einen exilischen Mann betrifft — nachgeahmt sein kann, zu einem sichern Anzeichen ihrer gemeinsamen Abfassungszeit gestempelt werden? Auf das Jahr 164/3 ist Seinecke gekommen, indem er die 390 + 40 = 430 Tage 4, 5 f., durch welche die Jahre von

Israels und Judas Exil mit der Dauer des äg. Elends Ex. 12, 40 verglichen werden sollte (vgl. m. Abhandlung „Zur Deutung der symbol. Handl. Hesekiels" NKZ. 1892, 625), von 594/3 abzog, das bei Sein. das 5. Jahr der Wegführung Jojachins bildet. Im Jahre 164/3 v. Chr. habe ja wirklich der Satz „an das Volk: du hast mein Heiligtum verunreinigt" 5, 11 seinen passenden Sinn, weil von Greueln im Tempel unter Zedekia nichts bekannt sei (S. 10). Nun ist aber Entweihung des Tempels durch Israel aus Zedekias Zeit berichtet (2 Chr. 36, 14: oben S. 352); hatte denn aber auch 164 v. Chr. „das Volk" den Tempel entweiht? Schon hierdurch dürfte hinreichend dargelegt sein, dass allein die exilische Entstehungszeit des B. Hes. mit dessen sprachlichem und sachlichem Charakter voll harmoniert.

§ 70. Das Buch Obadja besteht aus zwei Schichten, von denen die eine, wenn auch nicht unmittelbar nach Edoms Abfall von Juda (unter Jehoram 852 ff.), so doch vielleicht bei irgend einer schon vor Amos' Zeit liegenden Feindschaftsbethätigung Edoms gegen Juda entstanden ist, die andere aber eine Ergänzung bildet, die durch das ausnehmend feindselige Verhalten Edoms veranlasst wurde, das bei Jerusalems chaldäischer Zerstörung und nach Judas Entvölkerung zu Tage trat.

1. Zusammensetzung. a) In der einen Schicht sind α) die Nationen als solche gedacht, die im Dienste Jahwes Edom mit Krieg überziehen 1. β) Diese Nationen werden auf Edoms Bergen so trinken, wie die Edomiter auf Zion getrunken haben, nur aber immerfort, d. h. der vorübergehende Triumph Edoms über Jerusalem wird vergolten durch einen andauernden Triumph der Nationen über Edom 16^a. γ) Das Haus Jakobs und das Haus Josephs bestehen noch und beteiligen sich an jenem Kampfe gegen Edom: V. 1^a „wir haben gehört"; 18; wahrsch. 19 (1. Satz) und 20 (2. Hälfte). b) In der andern Schicht sind α) die Nationen selbst Objekt des Tages Jahwes 15. β) Das Trinken der Nationen ist als ein für sie verderbliches erkannt 16^b (weil sie ihre Mission als Exekutoren Gottes überschritten, Jes. 10, 5. 13; Hab. 1, 12 f. 17). γ) Über Jerusalem ist das Los geworfen (Nah. 3, 11; Jo. 4, 3) 11—14, aber am Tage Jahwes wird der Tempelberg ein Sammelpunkt für die — zerstreut in der Heimat oder in deren Nähe zurückgebliebenen — Glieder des Hauses Jakob (die höhere Einheit von H. Juda und H. Joseph) sein, und sie werden ihre alten Besitzungen wieder besetzen 17: nämlich [das judäische Südland wird das Gebirge Edoms etc., und] Joseph wird das Gefilde Ephraims etc. besetzen 19, und die Exulantenschaft dieses (von Joseph gestellten) Heeres wird besetzen, was zur Zeit dieses Jahwetages Kanaaniter (= Kanaaniterannexion) ist bis Sarepta [und die Exulantenschaft Jerusalems zu Sepharad wird besetzen das judäische Südland] 20, und Edom wird vom Zion aus gerichtet werden.

Die Weissagung bestand also zuerst aus 1—10, nur liegt vielleicht schon in 7 eine Erweiterung vor, weil der Schluss pleonastisch ist neben 8 (vgl. auch über die Stellung von V. 7 zu Jr. 49 etc. in

Nr. 2), ebenso in 9^b wegen des späten qèṭel; 10 muss schon in der älteren Schicht den Grund zur Bedrohung Edoms angegeben haben; ferner aus 16^a. 18. 1. Satz von 19; 2. Hälfte von 20. — Sie wurde ergänzt durch 11—15. 16^b. 17. 19 (ausser dem 1. Satz). 1. Hälfte von 20. 21.

Dass der 1. Satz von 19 und die 2. Hälfte von 20 bereits zur ersteren Schicht gehört haben, ist nur deshalb wahrscheinlich, weil die Hervorhebung der Galuth Jerusalems zu Sepharad $20^{a\beta b}$ für die nach 588 fallende (Nr. 3) Ergänzungsschicht allzu singulär wäre, und weil eine an Edom übergebene und von diesem in Verschluss gebrachte Exulantenschar (Galuth) des Jahwevolkes auch Am. 1, 6. 9 erwähnt ist, mag nun dieser einstige Sklaventransport auch nicht nach Sardes, sondern nach Jawan in Südarabien (Jo. 4, 6; Hes. 27, 19; Smend zu dieser St.) gegangen sein. — Die Übersetzung von „welche in Sepharad" mit *ἕως Ἐφραθά*, welche einen deutlichen Beweis der Erleichterungstendenz der LXX bildet, ist auch im Äthiop. (Bachmann, Dodekapropheton Aethiopum, 1. Heft: Obadia 1892) ausgeprägt: eska (wa-eska) Êphrâtâ (Aphrâtâ)[1]).

2. Obadja und Jr. 49, 7—22. a) Ob. 1 fast = Jr. 49, 14; 2 fast = 15; 3^a = 16^a; Teile von 4 = 16^b; 5 ähnlich 9; 6 sehr wenig ähnlich 10; 8 wenig ähnlich 7; in 9 ein Ausdruck wie in 22. Es ist hinreichend sicher, dass Ob. von Jr. reproduziert wurde.

Denn die den beiden Prophetien gemeinschaftlichen Stellen stehen bei Ob. im Zusammenhang, aber bei Jr. sind sie zerstreut, und nur in den selbständigen Teilen von Jr. 49, 7—22 werden Ausdrücke getroffen, die für Jr.'s Stil charakteristisch sind (so z. B. Caspari, Der Proph. Ob. 1842, 5—12; Graf, Jr. 562 f.; Budde, ZATW. 1882, 34; 1883, 305; Seinecke 2, 27). Die Berührung von Ob. 7 mit Jr. 38, 22 ist so leicht, dass daraus nicht Entlehnung von Ob. aus Jr. gefolgert werden kann mit Riehm 2, 134. — b) Die nur partielle Berührung von Ob. und Jr. 49 ist auch ein Zeugnis für die Zusammengesetztheit des uns vorliegenden Buches Ob. Denn es kann kein stichhaltiger Grund angeführt werden, weshalb, wenn der ganze jetzige Ob. schon dem Jr. bekannt gewesen wäre, nur der eine Teil von Ob. in Jr. benützt wäre. Auch ist Jr. 49 wegen seiner ideellen Beziehung zu K. 25 wahrscheinlich schon nahe am 4. Jahre Jojaqims (ca. 606) gesprochen, während die Partie von Ob., die nicht in Jr. 49 wiederklingt, nach 588 (s. Nr. 3) entstand. — c) Auch für die wesentliche Richtigkeit der oben vorgelegten Abgrenzung der ersteren Weissagung ist Jr. 49 bedeutsam. Denn man kann es wahrscheinlich finden,

[1]) Peters, Die Prophetie Obadjas 1892, 17: „Zu Gunsten der Einheit spricht, dass die ganze Schrift getragen wird von einer höhern Einheit, der Einheit des Zweckes, dem sich alles unterordnet, sowie dass alle Teile der Prophetie, Vers mit Vers und Satz mit Satz so eng verkittet sind, dass sich das Ganze zu einer unzerreissbaren Kette gestaltet, aus der nicht ein Glied weggenommen werden kann ohne Aufhebung des ganzen Zusammenhaltes." Diese Sätze würden, sogar wenn sie selbst beweisbar wären, doch nichts beweisend sein gegen die Zusammenfügung des vorliegenden Obadjabuches aus den zwei nachgewiesenen Elementen.

dass Ob. 16ᵃ seine der Entfaltung des prophetischen Erkennens entsprechende Auslegung gefunden hat in Jr. 49, 12, und das Haus Joseph (Ob. 18) nicht mehr als bestehend vorauszusetzen, hatte sich für Jr. aus dem Fortschritt der staatlichen Geschichte Israels ergeben.

3. Ursprungszeit. a) Die 1. Weissagung erscholl nicht sicher zur Zeit des Jehoram (Keil § 88) oder des Jehoas (Vaihinger in Merx's Archiv 1, 488 ff.). Denn die Zeit der Strafandrohung ergiebt sich nicht sowohl aus dem Datum des zu bestrafenden Verhaltens der Edomiter, was mit dem auch Am. 1, 6. 9 erwähnten identisch gewesen sein mag, sondern aus der wahrscheinlichen Nähe des durch die Geschichtslenkung Gottes angeregten Anrückens von Volksstämmen gegen Edom V. 1. Waren vielleicht wirklich Nachbarn der Edomiter, nämlich Bewohner von Bosra (Am. 1, 12) und Moabiter (vgl. Jes. 16, 1) und ostjordanische Israeliten, ebenfalls damals gegen Edom im Anrücken begriffen, als auch Juda unter (Amasja 2 Kn. 14, 7 und) Usia 14, 22 Edom wieder unterwarf? — Dass der Verf. nicht ein proph. Mann gewesen sei, lässt sich aus „Wir haben gehört eine Kunde von Jahwe her" 1ᵃ nicht entnehmen. Denn an der Beobachtung des göttl. Geschichtswirkens, die allen zusteht (Jes. 5, 12; OB. 2, 279 ff.), nahm auch der Prophet teil, nur war sie nicht die Quelle seiner spezifischen Erkenntnis, wie Am. 3, 7 ausdrücklich sagt, und wie in Ob. aus dem ne'um des von der Zukunft in der 1. sg. sprechenden Gottes sich ergiebt (4. 8). So lässt sich jenes „wir" Ob. 1ᵃ aus einer Zusammenfassung des Proph. mit seinem Volk (Jes. 1, 9 etc.) erklären, und wegen dieses „wir haben eine Kunde gehört" wird Ob. 1—7 nicht zu einer „poetischen Erzählung" (Wellh., Skizzen V, 202), auch wenn nicht der Sing. „ich habe eine Kunde gehört" Jr. 49, 14 das Ursprüngliche sein sollte. Ferner ist Wellh.'s Auslegung von 7ᵃ „zur Grenze hat man dich hinausgeschickt" — „aus den Sitzen vertrieben, ausquartiert" (S. 55. 203. 205) und ist die Zugehörigkeit des ganzen 7. V. zur urspr. Weissagung nicht so sicher, dass wegen 7ᵃ schon die urspr. Weissagung „nach der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer" angesetzt werden müsste. — b) Die Vervollständigung ist α) nicht vor das 4. Jahr Jojakims zu setzen, wo die Erkenntnis von dem für die Nationen verderblichen Trinken, als einem Äquivalent für ihren wachsenden Übermut, zuerst enthüllt wurde, wie aus Jr. 25, 14 zu entnehmen ist: Hab. 2, 16; Hes. 23, 32 f.; Ob. 16ᵇ; Jes. 51, 17 etc. (OB. 2, 168). — β) Vielmehr ist die Ergänzung nach 588 entstanden: auf gänzliches Verderben weist hin „sie haben das Los geworfen", Nah. 3, 11 vom zerstörten Theben, Jo. 4, 3 zunächst betreffs Israels, aber Ob. 11 betreffs Jerusalems. Den Tiefpunkt von Judas Schicksal kündigt auch „Tag ihres Missgeschicks" אֵידָם etc. an, und die Beteiligung Edoms an diesem Tage ist eine geschehene: 15ᵇ „wie du gethan hast". Diese Ankündigung des Straftages für Edom reiht sich also an Hes. 25, 12 ff.; Jes. 34 f. (vgl. insbes. die Bedrohung aller Gojim Ob. 15 und Jes. 34, 2!); 63, 1—6; Kl. 4, 21; Ps. 137, 7; vgl. Mal. 1, 3 ff.; auch noch Smend, Die Listen der Bb. Esr.—Neh. 24. Dieses Datum ist nicht unmöglich gemacht durch אַל mit dem verkürzten Impf. Ob. 12—14. Denn es wird sich nicht ausmachen lassen, dass diese Form nicht auch bedeuten konnte „du solltest nicht, du durftest nicht", und manches spricht dafür.

Diese Datierung ist auch nicht unmöglich wegen der Beziehung von Ob. und Joel: das identische פליטה Ob. 10, Jo. 4, 19, was hauptsächlich die nachjoelische Zeit des Ob. erweisen soll (Ku. 68, 16), gehört ja zur älteren Weissagung, und es kann nicht sicher behauptet werden, dass Jo. 3, 5 den allerdings zur Vervollständigung zu rechnenden V. 17 des Ob. habe zitieren wollen (oben S. 345). Dass aber endlich dem proph. Fernblick eines im 9. oder 8. Jahrh. wirkenden Urobadja die Teilnahme der Edomiter an dem Schlussmoment des vorexilischen Schicksals Jerusalems enthüllt worden sei (z. B. Häv. 2, 2, 318 f.), ist gegen die Analogie der Prophetie.

4. Der Ergänzer hat dasselbe gethan, wie Jr. Er kann auch den häufigen Namen Obadja getragen haben, aber nötig ist diese Voraussetzung nicht für die Erklärung einer prophetischen Reproduktion.

§ 71. Das Buch Haggai stammt wohl zweifellos nach seinem ganzen vorliegenden Bestande von dem 520 v. Chr. wirkenden Propheten Chaggaj.

1. Einheit. Im Rückblick darauf, dass Hag. 1, 12 seine göttl. Sendung erwähnt hatte, gebrauchte er V. 13 die Ausdrucksweise „und es sprach Hag., der Gesandte Jahwes, etc." (vgl. OB. 2, 227 ff.). Also ist diese Modifikation seines gewöhnlichen Ausdruckes nicht unveranlasst, und sie kann daher nicht mit Böhme, ZATW. 1887, 215 f. zur Grundlage für das Urteil gemacht werden, dass 1, 13 von einem Späteren eingeschaltet worden sei, abgesehen davon, dass „ein Zweck der Einfügung nicht klar ist." — Böhme hat a. a. O. auch die Ächtheit von 2, 20—23 bezweifelt. Aber ein „zum 2. Male" 20 weist an sich nicht auf die Thätigkeit eines Ergänzers hin. Die Weglassung von „der Prophet" erklärt Böhme selbst sich aus der hinreichend häufigen vorhergehenden Setzung dieses Attributs. Gegenüber „Wort Jahwes durch Vermittelung Hag.'s" 1, 1. 3; 2, 1. 10 ist „W. J. an Hag." eine Abwechselung, die nicht ein selbständiger und genügender Grund für Verschiedenheit des Autors sein kann. Endlich wenn auch Serubbabel die Weissagung 2, 1 ff. mit gehört hatte, so war die Wiederholung der Einleitungsformel „ich lasse erdröhnen etc." 6b in 21 keineswegs unmöglich oder auffallend in der vielfach stereotypen Redeweise Haggais; denn auf die Weissagung selbst 22 f. kam es an, und diese hat einen neuen Inhalt. Also existieren keine giltigen Gründe für jenes Urteil.

2. Abfassungszeit. Der Vf. giebt selbst 1, 1; 2, 10 an, dass er im 2. Jahre des Darius [Hystaspis 521—485] den göttlichen Auftrag bekommen habe, zum Tempelbau zu ermahnen 1, 1—2, 9, die Priester an ihre Pflichten zu erinnern 2, 10—19 und „die zuverlässigen Huldversprechungen für David" (Jes. 55, 3) gegenüber dem Davididen Serubbabel zu erneuern 2, 20—23. Die erste Hauptrichtung und die Zeit seines Wirkens ist auch berichtet Esr. 5, 1; 6, 14. Über die Stellung Haggais zum Tempelbauanfang vgl. S. 281 f.!

§ 72. Das Buch Sacharja besteht aus drei Hauptpartien, welche nach Form und geschichtlichem Hintergrund so weit von einander abstehen, dass sie nicht von eben derselben Person und nicht aus der gleichen Periode herstammen können.

1. K. 1—8. a) Gedankengang: *α*) Israel wird ermahnt, auf die Stimme des Proph. zu hören und nicht im Ungehorsam die Väter nachzuahmen 1, 1—6; *β*) die Nachtgesichte 1, 7—6, 15; *γ*) Antworten auf verschiedene, dem Proph. vorgelegte Anfragen K. 7 f. — b) Person und Zeit des Vf. von K. 1—8. Zekharja, welche kürzere Namensform nur vorkommt (1, 1. 7; 7, 1. 8; Esr. 5, 1; 6, 14), ist Sohn des Berekhja, [der war der] Sohn des ʿIddo 1, 1. 7, aber zweimal (Esr. 5, 1; 6, 14) einfach Sohn des Iddo genannt, und bei dem Hause des mit Josua 536 heimkehrenden Iddo Neh. 12, 4 ist für die Zeit von Josuas Nachfolger Jojaqim V. 12, demnach für die zunächst folgende Zeit als Haupt des Hauses Iddo ein Sacharja genannt V. 16. Aber derselbe Sach. kann auch erst hinterher ben Iddo genannt worden sein, etwa weil er vom Zekharjahu ben Jeberekhjahu Jes. 8, 2 unterschieden werden sollte, oder weil sein Vater Berekhja früh gestorben war, oder weil man dies für entsprechend der Liste Neh. 12 ansah. Dagegen die Annahme, dass „Sohn des Berekhja" Sach. 1, 1. 7 einen sekundären Ursprung habe, lässt sich nicht wahrscheinlich machen, nur vgl. Matth. 23, 35 und Keil, Ev. Matth. 1877, 452. — Sach. wurde schon als junger Mann (נַעַר, wie Jr. 1, 6) mit dem Prophetenamt betraut 2, 8. Er hat zwei Monate nach Hag., nämlich im 8. Monat des 2. Jahres des Darius [Hystaspis], also 520 zu wirken begonnen 1, 1, hat 1, 7 ff. aus dem 11. Monat ebendesselben Jahres und K. 7 f. aus dem 4. Jahre des Darius, also 518 datiert.

2. Differenzen im B. Sach. Ganz wie Hag. kein anokhi, aber 4 ani zeigt, so auch Sach. 1—8 nur 9 [nicht 8, wie Bö. § 858] ani 1, 9. 15 (2); 2, 9; 5, 1; 7, 5; 8, 8. 11. 21; aber K. 9—14 hat 5 [nicht 4] anokhi 11, 6. 15; 12, 2; 13, 5 (2) und 2 ani 10, 6; 13, 9. — Die alte Genetivendung î steht 11, 17; בְּמִי 9, 15; 10, 7 f.

Absichtlich hebe ich diese zum Teil noch nicht beachteten Nebenbestandteile des Ausdrucks hervor, weil man diese Verschiedenheiten doch nicht, wie es noch Bredenkamp, Proph. Sach. 1879, 78 betreffs der von ihm anerkannten Stildifferenz von K. 1—8 und 9—14 thut, als Zeugnisse der geistigen Grösse des Vf. beurteilen kann. Ferner auch wenn man sich des Eindruckes nicht erwehren kann, dass 9—11 in einer mehr dichterischen, bilderreichen, knappen Schreibart, als 12—14 geschrieben sind, und dass von jenen beiden Abschnitten wieder 1—8 in ihrer Aus-

drucksweise charakteristisch abweichen: erhebt man nicht den Anspruch, „das Gras wachsen zu hören“ (Bred. 207). Die Differenzen können aber überhaupt nicht durch Gemeinsames ausgeglichen werden, und am wenigsten durch Übereinstimmung in Redensarten, die so leicht proverbiell sein können wie me-ʾôbēr umi-schâb 7, 14; 9, 8, oder anderes bei Köhler, Sach. 2, 311 und Ch. Wright, Zechariah 1879, XL. — Mit der Darstellungsform berührt sich noch dies, dass 1, 1. 7; 7, 1 das Datum der Offenbarungen und der Name des Proph. hinzugefügt ist, aber beides 9, 1; 12, 1 fehlt. Auch dies ist entscheidend. Denn Sach. 1—8 hat dieses Verfahren bei jeder einzelnen Offenbarung eingehalten und teilt dasselbe mit seinem Zeitgenossen Hag., sodass es ein bewusstes und absichtliches genannt werden muss, von dem ebenderselbe Autor also nicht mit einem Male ganz abweichen kann. Diese Differenz wird aber nicht dadurch beseitigt, dass man K. 7 f. zum Folgenden zieht. Denn richtig hat Köhler 2, 302 bemerkt, dass zu der Frage von 7, 2 f. der Inhalt von 9—14 in keiner Beziehung steht; ebenso Köhler, Art. Sacharja (PRE² XV, 178), und auch Bred. 78 zerteilt das Buch wegen der Verschiedenheit der Überschriften hinter K. 8. Aber auch der Einwand von Köhler 303, dass auch bei andern Proph., wie Jes. 1, 1; 6, 1; 13, 1; 15, 1; 17, 1; 20, 1—2 die Art der Überschriften wechsele, und dass auch Jr. und Hes. nur bei einem Teile ihrer Weissagungen das Datum angeben, scheint mir die eigentliche Schwierigkeit nicht zu heben, nämlich dass Sach. in 8 K. hintereinander, und zwar konform mit Hag. das Datum seiner Weissagungen bis auf Jahr, Monat und Tag angegeben hat, aber in einem andern Teile seiner Schrift dieses Verfahren aufgegeben hätte. — Weil nach m. Urteile schon diese Verschiedenheiten die Einheit des Vf. ausschliessen, so sollen andere formelle nicht berührt werden. Zur Vorführung von inhaltlichen Diskrepanzen wird die weitere Untersuchung noch Gelegenheit darbieten.

3. Grenzstreitigkeiten. a) Ist 9—11 in dem Grade unabgeschlossen, dass es nicht für sich allein existiert haben kann? Stade, ZATW. 1881, 29 sagte: „Wir müssen auf Grund von 11, 6 ff. zu hören erwarten, dass die Herde nun dem Unheil verfällt. Letzteres aber kann nicht in der üblen Behandlung gefunden werden, welche dieselbe 11, 16 durch den schlechten Hirten erleidet.“ Nein, aber es kann und muss in dem gefunden werden, was durch das Zerbrechen der beiden Stäbe abgebildet ist. Nun sagt man ferner (vgl. Corn. 33, 6), dass das Zerbrechen der beiden Stäbe ganz ohne Folgen bleibe. Aber das Zerbrechen des 1. Stabes bedeutete, dass die Beschirmung Israels gegen die Angriffe der Völker von damals an aufhören solle. Dieser Gedanke brauchte zu einer Zeit, wo, wie vorauszusetzen unverwehrt sein muss, die Völker bereits zum letzten Schlage gegen Israel ausholten, nicht die Darstellung K. 12. Sodann das Zerbrechen des andern Stabes, womit das Aufheben der Gemeinsamkeit der Interessen und des Schicksals von Israel und Juda symbolisiert wurde, kann nicht blos für die mitten in der Zeit, wo die Wege Israels und Judas auffallend auseinander gingen, Stehenden genügend deutlich gewesen sein, sondern ist es noch jetzt, wenn wir die Geschichte als Kommentar zu Hilfe nehmen (vgl. § 73, 3), wäre aber jedenfalls nicht durch K. 12 erläutert worden. — b) Hat zu 9—11 einst 13, 7—9 gehört?

Dies bejaht noch Ku. 81, 2, obgleich nicht ganz entschieden; Stade 29 f.; Driver 325; Wellh., Skizzen V, 185. Aber die Verwandtschaft ist nur eine äusserliche, insofern, wie 11, 17, auch 13, 7 vom Schwert Jahwes und vom Hirten der Herde Jahwes die Rede ist. Entgegen steht die völlige Ideenverschiedenheit: der „thörichte" Hirt 11, 17 ist einer, der bei seiner Amtsführung die Herde in Stich lässt und daher wegen eigener Amtsvernachlässigung getötet wird; aber der von 13, 7 ist geflissentlich als ein solcher charakterisiert, der nach seiner Stellung mit Gott die Leitung Israels teilt, sodass nicht durch dieses Hirten Verschuldung, sondern erst nach dessen Tod die Herde sich zerstreut, also seine Tötung nur als ein Moment des über die Herde selbst verhängten Strafgerichts erscheinen muss. — c) Kann 12—14 nicht eine Weissagung für sich gebildet haben? Es ist nicht als gewiss hinzustellen, dass ohne 11, 11—13 jener Hinweis auf die schlimmste Verkennung Jahwes 12, 10 nicht zu verstehen sei (so auch z. B. v. Orelli, Alttestl. Weiss. etc. 391, obgleich er 12—14 als selbständiges Stück ansieht). Die ideelle Beseitigung des lebendigen Gottes war leider in Israel keine so seltene Sache, dass sie nur in einem Moment und einer Richtung geschehen wäre, oder ohne den Hinweis auf die Verwerfung Jahwes in seinem Proph. (K. 11) nicht hätte verstanden werden können. Auch der Ausdruck „durchbohren" ist nicht derartig, dass er nur wie ein Äquivalent jenes „Wertens" 11, 13 erscheinen müsste.

§ 73. Entstehungszeit von Sach. 9—11. — 1. Schon Sprachmaterial und Darstellungsart (S. 364) raten, diese Weissagung unter die vorderen Glieder der Reihe der Schriftproph. zu stellen. Denn aus dem Zusammentreffen in einem lexikal. Element (gibbar 10, 6. 12; Qh. 10, 10) kann unmöglich Gleichzeitigkeit erschlossen werden (gegen Böttcher, Ährenlese 2, 216). Hätte er doch auch verglichen z. B. הרה אף יי 10, 3 mit קָצַף und qèṣeph (gadol), nicht im Sinne von Schaum Hos. 10, 6, sondern = Zorn (Sach. 1, 2. 15; 7, 12; 8, 14), was entschieden später ist.

Es dürfte sich auch nicht erweisen lassen, dass אָהַל 11, 8 und יקר 11, 13 aramäische Art an sich tragen (Ryssel, De Eloh. etc. 29); ersteres kommt ja höchstens noch Pv. 20, 21 vor, und letzteres ist zur Ergänzung des Verbs jaqar gewählt, klingt auch ganz wie ein zur Hörbarmachung der Ironie ausgesuchter, sozusagen pretiöser Ausdruck, und kommt überdies auch schon bei Jr. 20, 5 vor. זוית 9, 15; Ps. 144, 12 (auch mischn.) könnte nur dann sicher als „aram. Fremdwort" (Stade, ZATW. 1881, 58) bezeichnet werden, wenn man auch z. B. גזית Ex. 20, 25; Am. 5, 11 etc. eine aram. Formation oder z. B. שָׂטָן Jes. 7, 3 etc. ein aram. Fremdwort heissen könnte, weil es auch aram. Esr. 4, 7 etc. und mischn. ist. Auch Ryssel a. a. O. hat in 9—11 nicht die Spuren des späteren Sprachstadiums gefunden, die er in 12—14; 1—8, wie in Hag. und Mal. aufgezeigt hat. Mit welchem Rechte Böttch. a. a. O. den K. 9—14 auf gleiche Weise „späteres Kolorit" zusprach, hat er nicht bewiesen und hätte es meines Erachtens nicht erweisen können. Die Abwesenheit der sicheren Spuren

des spätesten alttestl. Hebräisch bleibt ein starkes Argument gegen „nachmacedonische" (Böttch.) Datierung von Sach. 9—11.

2. Religionsgeschichtliches. Die Teraphim und Wahrsager sind als in des Proph. Zeit existierend erwähnt 10, 2; denn zu der empfohlenen Befragung Jahwes V. 1 bildet der Gebrauch der Penaten (vgl. über ihn OB. 2, 149) eine in der Gegenwart des Proph. übliche Art von Wahrsagerei, vor der gewarnt wird, vgl. Hos. 3, 4; Jes. 2, 6; 8, 19.

Nun soll aber der Vf. von Sach. 10, 2 ungeschichtlich anstatt die Befrager der Teraphim gleich die Teraphim selbst den Qosemim koordiniert und die Teraphim als redend eingeführt haben (Stade, ZATW. 1881, 60). Aber sind nicht auch anstatt der — angeblichen — Besitzer von Oboth (OB. 2, 150) letztere selbst gesetzt 1 Sm. 28, 3 etc., und kann überhaupt aus dem Gebrauche einer auf jeden Fall möglichen Abkürzung des Ausdruckes ein Autor als „Epigone" erwiesen werden? Ehe man aber behaupten kann, dass Sach. 10, 2 ungeschichtlich den Penaten die Fähigkeit, irgendwie Kunde zu geben, beigelegt sei, muss man erst aus Jes. 29, 4 etc. den Gedanken wegschaffen, dass auch die Wahrsagerei zu einem lebendigen Hintergrund in Beziehung stehen könne (vgl. darüber OB. 2, 149 ff.; wie ich, findet in Jes. 29, 4 ein Reden der Geister auch Schwally, Leben n. d. Tode 1892, 70). Die allgemein gehaltene Warnung vor Befragung der Hausgötzen 10, 2, die demnach als — in weiten Volkskreisen — vorhanden vorausgesetzt sind (später nur noch Hes. 21, 26 als chald.), kann aber nicht (mit Stade 61) der — sporadischen — Nachahmung ausländischen Götzendienstes Jes. 65, 3 etc., oder der Existenz von mekaschschephim (Murmlern von Zauberformeln Mal. 3, 5) gleichgestellt werden. Der konkreten, aus Hos. und Jes. sich erklärenden Warnung 10, 1 f., anstatt Jahwe die Teraphim anzurufen, entspricht nicht das Urteil (Wellh. 183), dass in 10, 2 nur die Nichtigkeit der Götzen ausgesagt werde, was in der hellenistischen Zeit nicht überflüssig gewesen sei.

Ferner ist Sach. 9, 1 ff.; 11, 10. 13—15 Kampf gegen Gottes Feinde ausser und in Israel die Durchgangsstufe zur Erreichung eines neuen Äons der Gottesreichsgeschichte, und der Heilsvermittler ist erst nach seinem Siege ein Friedefürst, aber dann auch wirklich ein solcher, wie Hos. 1, 5; Jes. 9, 1 ff.; 11, 2—9; Mi. 5, und mit Hos. 2, 20; Jes. 2, 4; (8, 12); insbes. 30, 15 ff.; Mi. 4, 4, insbes. 5, 10 klingt auffallend zusammen die Weissagung von der Ausrottung des Kriegsgeräts Sach. 9, 10.

Oder darf die Aussage 9, 9 wirklich als völlig isoliert innerhalb ihrer Umgebung aufgefasst werden? Ist nicht der König, dessen Einzug für die Zukunft in Aussicht gestellt ist, als solcher gemeint — auch nôschāʿ (aus der Bedrängnis herausgerissen) weist darauf hin —, der unter Jahwes Beistand die Kämpfe des Jahwevolkes siegreich durchfochten hat, darauf aber eine Friedensära beginnen wird? Sach. 9, 9 wird also völlig aus seinem Kontext gelöst, wenn Giesebrecht, Beitr. 33

sagt, dass es sich nicht mit Jes. 9, 1—6; 28, 6 vertrage. Man vergleiche doch Sach. 9, 4. 13—16; 10, 3. 7 f.; insbes. aber 9, 15 z. B. mit Mi. 5, 7 f., und Mi. 5 ist ja „nach seiner Grundlage" auch für Giesebr. 220 ächt! — Wäre Sach. 9—11 nach Esr.—Neh.—Mal. entstanden, so würde doch auch eine Erwähnung des Gesetzes und des Kultus erwartet. Aber nur eine Nennung — nicht des Tempels, denn Haus Jahwes 9, 8 ist wahrscheinlich wie Hos. 8, 1; 9, 15 das Land Israel (Stade, ZATW. 1882, 298), aber des Altars 9, 15, und eine Beziehung auf die unreinen Speisen der Heiden 9, 7 kommt vor, — wie auch Hos. 9, 3 f.; vgl. noch Am. 7, 17; Hos. 5, 3; Mi. 2, 13; Jes. 30, 22, und gerade auch Lv. 11 (Dt. 14) sind keine jungen Stücke.

3. Völkergeschichtlicher Hintergrund. a) Als noch existierend wird vorausgesetzt hauptsächlich Folgendes: Chadrakh, wie hier, auch in den Keilschriften (Schrad. KAT², 453; vgl. Keilinschr. Bibliothek 2, 27) neben Damaskus und Chamath (am Orontes) genannt; Tyrus, Sidon, Philistäerstädte 9, 1—6, Assur, Äg. 10, 10 f., Ephrajim, Juda 9, 7. 10. 13 etc., Gilead etc. 10, 10; 11, 1—3. Dies alles führt auf die Zeit vor der assyr. Eroberung von Damaskus (733—32; § 62, 2), falls nicht die erwähnten Grössen umzudeuten sind, oder ihre spätere fiktive Nennung aus einem Motiv abgeleitet werden kann und muss, weil gegen die Entstehung von Sach. 9—11 mindestens vor 732 sich unüberwindliche Hindernisse emportürmen. Dieselben könnten in dem liegen, was daneben — b) als schon existierend erwähnt ist: hauptsächlich Gefangene Israels 9, 11, in Ägypten und Assur 10, 8—10, und Kampf der Söhne Zions gegen die Söhne von יָוָן 9, 13. — c) Lässt sich nun Sach. 9—11 aus der Zeit kurz vor und nach 732 erklären bei Berücksichtigung der unter b) genannten Elemente?

9, 1—7 kündigt einen Angriff auf die in jener Zeit nächstliegenden Feinde des Jahwevolkes an, der teils durch die unter Jahwes Geschichtslenkung stehenden Assyrer und teils durch Israel ausgeführt werden soll, vgl. das Ineinandergreifen des Völkerkampfes und des Kampfes Israels gegen Edom im Urobadja 16ᵃ. 18, die Bedrohung von Damaskus, nicht mit israelitischem Angriff Jes. 17, den siegreichen Kampf Ussias 778—736 gegen Philistäa etc. und seinen Eifer für Kriegsrüstung 2 Chr. 26, 6—15. Wenn man hinzudenken darf, dass bei diesem Streben doch der Gedanke an Jahwe als den wahren Regenten und Helfer Israels in den Hintergrund treten mochte (2 Sm. 24 etc.): so kann dem Einzug des triumphierenden Ussia das künftige Kommen (hinnē nicht mit dem Ptc., sondern sogar mit dem Impf.) des vollkommenen Davididen, des bei allen Siegen des unter Jahwes Ägide streitenden Israels doch demütigen Königs entgegengestellt sein 9, 9 ff. — Die Zeit um des Ahas Regierungsanfang (ca. 736—733), wo von den leitenden Ständen aus, wie in Isr., auch Judas religiös-nationale Würde durch Ausländerei beschmutzt wurde und gegen

Assurs Übergriffe — gegenüber Jahwes Gesamtvolk — auf den göttlichen Siegesfürsten hinzuweisen war (Jes. 2, 6 ff.; 7, 17—9, 6), bildet einen geeigneten Hintergrund zu Sach. 10. 1 ff., wo Jahwe über die Führer Israels zürnen muss, den Dränger vertreibt, selbst die Kampfesscharen seines Volkes mustert und auch dem Hause Joseph, das einfach als einen Staat bildend vorausgesetzt ist, das Wohnenlassen[1]), eine Vermehrung seines noch vorhandenen Bestandes (vgl. 10, 7 mit Jes. 9, 2) durch Sammlung der freilich bereits zerstreuten[2]) Volksglieder und durch deren Zurückführung in die nördlichen Provinzen Gilead sowie Libanon, ja, Beugung der stolzen Höhe von Assur und ein Ende der [für Philistäa-Palästina damals immer drohenden] Oberherrschaft Ägyptens verheissen wird, — wie auch Jes. in der vorausgesetzten Periode eine Bekämpfung des Jahwevolkes durch Assur und Äg. 7, 18, aber auch Beseitigung der Bedrängnis 9, 1 ff. angekündigt hat.

Wie aber Jes. seiner Verheissung eine Drohung gegen das unbussfertige Samaria folgen lassen musste 9, 7—10, 4, so wurde auch in Sach. 11 der Fall des Reiches Israel, das in seinen Hauptteilen als Zeder des Libanon und Eichen Basans und prächtiger Pflanzenwuchs des Jordan veranschaulicht ist[3]), angekündigt V. 1—3, und dann eine rückblickende Erklärung dieser Hingabe Israels und Lostrennung seines Schicksals von dem des Bruderreiches Juda hinzugefügt V. 4—17: Jahwe hat durch seine Propheten die der Schlachtung preisgegebene Herde Israels retten wollen, indem Jahwe-Propheten (Amos, Hosea) Einfluss auf Hirten dieser Herde zu üben versuchten, aber diese haben an der proph. Warnung keinen Geschmack gefunden, und so hat Gott die drei Hirten in einem Monat negieren müssen 11, 8, — ein bes. signifikantes Beispiel davon, wie Israel sich „Könige machte nicht von Gott aus“ Hos. 8, 4, daher der Artikel der Bekanntheit —: am wahrscheinlichsten Sacharja, Sallum und Menahem 2 Kn. 15, 8—19. Denn bei Sallum wird die Regierungszeit als ein Monat יֶרַח אֶחָד angegeben 2 Kn. 15, 13, demnach mit Anwendung von jèrach, was in Kn. nur noch 6, 37 f.; 8, 2 steht, wie Sach. 11, 8, und Menahems Weg war ja auch ein anderer, als der Jahwes. Deshalb bekannte sich auch Jahwe nicht zu ihm[4]), sondern liess die Assyrer zum ersten Mal einfallen 2 Kn. 15, 16—19: der bis dahin durch Gottes Geschichtslenkung gewährte Schutz vor der vernichtenden Weltmacht wurde dem Reiche Israel entzogen Sach. 11, 9—11. Als sodann auch nach diesem

---

[1]) הושבתי war das Ursprüngliche V. 6.

[2]) wā-ezrāəēm war beabsichtigt V. 9; זרע wie Hos. 1, 4.

[3]) Die genannten Gegenden sind doch Striche, welche an Israels Land angrenzten, oder zu ihm gehörten, und zwar diejenigen, welche das nächstliegende Terrain für die assyr. Invasion bildeten. Also ist es eine unwahrscheinliche Meinung von Wellh. 184: „Die Zedern des Lib., die Eichen Basans, der Wald des Jordan stellen die Volkskraft der heidnischen Reiche dar.“

[4]) Möglicherweise musste auch ihm durch einen Proph. das Missfallen Jahwes ausgesprochen werden. Man kann auch an Sach., Sallum „und einen dritten denken, der sich in Tiphsach zum König aufgeworfen zu haben scheint Hos. 7, 3—7“ (Duhm, Theol. der Proph. 65; Nowack, Hosea XV. 128).

Anfang vom Ende die Missachtung der göttlich-prophetischen Lenkung geübt wurde (vgl. Hos. 9, 7 f.), sodass Israels Verhalten einer schändlichen Ablohnung der Propheten und damit ihres Auftraggebers gleichkam (Sach. 11, 12 f.): so wurde die Gemeinschaft der Interessen und der Schicksale Israels und Judas aufgehoben. (Bruderkrieg Samarias gegen Juda Jes. 7.) Endlich hat ein thörichter Hirt nicht die alten Wunden Israels zu heilen gestrebt, sondern seinen Arm wieder nach dem Schwert ausgestreckt. Da fiel ihm ein Gewaltigerer in den Arm Sach. 11, 15—17. Thorheit aber war es ja, dass König Hosea, die Interessen seines Landes verkennend, sich mit Äg. gegen Assur verband: er verlor Thron und Freiheit durch Assur 2 Kn. 17, 4, und sein Reich war eine Beute des Eroberers V. 5 f.

d) Wenn nun darnach in Sach. 9—11 sich die letzten Zeiten des Reiches Isr. wiederspiegeln, passt da die Erwähnung von „deine Söhne, o יון" 9, 13? Aber wie, wenn dies gar nicht der ursprüngliche Text war, und wer dürfte denn die Lesart für kritisch unanfechtbar erklären? Wie, wenn einst, als noch keine Finalbuchstaben gebraucht wurden § 19, 4, בניכ יונ vorhanden war, dessen כ aus נ geworden wäre, und wir irgendwie als ursprüngliche Lesart נינו, Ninua, Ninewe vermuten dürften[1])?

Man muss doch zugeben, dass dem als Gegner Israels genannten Assur 10, 10. 11 die Stadt Ninive entsprechen würde, wie Zion dem Juda. — Dass בני חגוים noch dem Targ. vorgelegen habe, urteilte Steiner. גוים ist allerdings wirklich im Kontext als Gegner Israels genannt V. 10. Auch hat das Targ. Jo. 4, 6 בני יָוָנָאי, also Erwähnung der Jonier, aber Sach. 9, 13 nicht, sondern בני עַמְמַיָּא. — Auf jeden Fall können die ursprünglichen Konsonanten von 9, 13 unwillkürlich oder auch absichtlich ihre jetzige Gestalt erlangt haben. Solche zeitgeschichtliche Modifikation ist auch dem hbr. AT nicht völlig fern geblieben (S. 82 ff.; 128, Anm. 2; 291), wie anstatt pelischtim (Philister) τοὺς Ἕλληνας von den LXX geboten ist Jes. 9, 11 (12). In der That kann die Nennung von יון schwer dem ursprünglichen Texte zugeschrieben werden, weil Jawan völlig isoliert im nähern und fernern Kontext von 9, 13 dasteht. Dieses יון ist demnach so sehr wahrscheinlich sekundär, dass man keinen Versuch zu machen braucht, es mit dem vermutlich südarabischen Jawan von Jo. 4, 6; Hes. 27, 19 zu kombinieren[2]).

Ferner hatte bei der assyr. Bedrängnis, worauf Sach. 10 zu blicken

---

[1]) Denn an Söhne des עַיִן Am. 5, 26 darf man, wie allerdings Ku. 81, 6, obgleich nicht mit Entschiedenheit, gethan hat, wohl nicht denken.

[2]) Überdies ist in Hes. 27, 19 die von Stade, De populo Javan 1880, 13 verteidigte und von Cornill, Hes. 1886, 352 gebilligte Umstellung von ויתנו בעזבוניך sowie Beseitigung von „Waddân und Jawan" keineswegs gesichert. Denn die erstere Operation hat dies gegen sich, dass Hes. schon in V. 18 nach Abwechslung des Ausdrucks gestrebt haben kann, wie V. 20 f. 23 f., und die letztere Operation ist um so weniger zweifellos, als auch LXX ἡ Ἑλλάς bietet.

scheint, eine Deportation aus den nördl. Strichen Israels stattgefunden 2 Kn. 15, 29 (Jes. 8, 23), also gab es Gefangene des Jahwevolkes schon damals in Assur. Aber auch in Ägypten Sach. 10, 10? Nun soll nicht mit Hitz.-Steiner angenommen werden, dass nur als Repräsentanten der V. 9 erwähnten fernen Gegenden des Aufenthaltes von Gliedern des Jahwevolkes in V. 10 Äg. und Assur genannt seien. Aber wenn es auch ganz unerlaubt sein sollte, an Entstehung von Händlerkolonien in Äg. Dt. 17, 16 („er soll nicht das Volk zurückkehren lassen nach Äg., um die Rosse zahlreich zu machen") — eigentlich Deportierte wären in Äg. aber auch nach dem Exil nicht gewesen —, oder an äg. Unterjochung jener Simeoniten, die nach Gerar hin in hamitisches Gebiet zogen 1 Chr. 4, 39 f., und anderer südlicher Grenzteile des Reiches Juda, oder an Flüchtlinge des Jahwevolkes innerhalb des äg. Machtbereiches (vgl. 1 Kn. 11, 40; 19, 3 ff.; Jr. 26, 21) zu erinnern: so hat jedenfalls auch Hosea nicht blos eine Strafrückkehr Israels nach Äg. angedroht 8, 13 („sie sollen nach Äg. zurückkehren", ebenso ausdrücklich 9, 3; freilich gegen Gottes liebevolle Absicht 11, 5), sondern auch, was noch nicht beachtet zu sein scheint, eine zweite Erlösung Israels aus Äg. verheissen: „sie sollen heranzittern [weil durch den Strafernst und die wiederholte Erlösung erschüttert] gleich einem Vöglein aus Äg. und gleich einer Taube aus dem Lande Assur" 11, 11, demnach genau dasselbe, wie Sach. 10, 10.

4. Folglich kann Sach. 9—11, indem auch nicht einmal 9, 13 ein sicheres Hindernis bietet, aus der Zeit kurz vor und nach 732 erklärt werden. Es braucht nicht einmal, wozu Ku. 2, 395 und Driver 328 ihre Zuflucht nehmen zu müssen meinten, angenommen zu werden, dass in Sach. 9—11; 13, 7—9 vorexilische Fragmente, meist aus dem achten Jahrh., durch einen nachexil. Redaktor mit Zuthaten bereichert worden seien. Sehen wir nun zu, wie Sach. 9—11 aus den Jahren 520—518, rsp. den nächstfolgenden Jahren, oder aus dem dritten Jahrh. v. Chr. erklärt werden soll!

a) Der 520 auftretende Sach. soll in 9, 1 ff. blos das ideale Erbgebiet Israels mit Eroberung in der messianischen Zeit bedroht haben. Aber wenn überhaupt eine so entlegene Beziehung von 9, 1—8 auf Nm. 34 vorausgesetzt werden dürfte, so fehlte doch Nm. 34 nicht blos Chadrakh, sondern auch Damaskus. — Die Ausrottung von Kriegsgerät aus Ephraim und Jerus. 9, 10 soll künftig sein. Nun allerdings die Ausrottung soll es sein, aber das Kriegsgerät ist absolut sicher als in der Gegenwart des Proph. in Ephraim und in Jerus. existierend vorausgesetzt. — Ephraim und Juda sollen nicht die noch bestehenden zwei Reiche, sondern das unter persischer Oberherrschaft lebende Juda sein. Sie sollen auch nicht Könige über sich haben. Aber kann man wirklich betreffs der drei in einem Monat verworfenen Hirten 11, 8 auf die bab., pers. und mazed. Weltmacht, oder mit Bred. 122 auf Jr. 22. 52, oder auf die drei leitenden Stände Israels verweisen? Nein, jene drei sind ebenso gewiss drei aufeinanderfolgende Könige Israels, wie der thörichte Hirt 11, 17

einer ihrer Nachfolger. — Israel soll in Sach. 9—11 nicht durch Assur bedroht sein, aber ist Assur nicht das Hauptelement jener Völker 11, 10 denen Israel nun endlich als Strafobjekt ausgeliefert werden musste, da doch die Gefangenen Israels aus Assur zurückgeführt werden sollen 10, 10? Man hat die Bedrohung von Assur 9, 1—8 vermisst, aber sie steht 10, 11. Dass Assur auch einmal das Perserreich bezeichnet Esr. 6, 22, ist richtig; jedoch die Möglichkeit, darnach das Assur von Sach. 10, 10 f. auf die Perser zu beziehen, dürfte nur dann benützt werden, wenn zu ihrer Wahl im Texte von Sach. 9—11 zwingende Anlässe anstatt unwegräumbarer Hindernisse vorlägen. Darnach lässt sich die Datierung von Sach. 9—11 aus 520 ff. nicht aufrecht erhalten. — b) Wie soll Sach. 9—11 aus der Zeit hinter 333 bis zu den Kämpfen der Diadochen verstanden werden? Insbes. Stade, ZATW. 1882, 151 ff. 275 ff. (306) hat diese Datierung zu begründen versucht. Nun sagte er selbst: „es muss zugestanden werden, dass keinerlei Notwendigkeit vorliegen würde, die Weissagung 9, 1—8 in die griechische Zeit zu versetzen, wenn sie uns allein überliefert wäre und nicht schon aus ihrer Abhängigkeit von älteren Weissagungen ihr junges Alter hervorginge“ (299). Das genügt; denn dass solche Abhängigkeit nicht gesichert werden kann, ist bekannt. „Keinerlei Notwendigkeit“ zu jener Datierung dürfte auch darin liegen, dass Ephraim und Juda noch als selbständige, Kriegsgerät besitzende Staaten in des Proph. Rede erwähnt sind. Darüber findet man bei Stade keine Erklärung; denn nach ZATW. 1881, 53 f. „beruht zwar Sach. 9, 10 auf einer Reminiszenz an Mi. 5, 9“, aber Deuterozacharia deutete doch Michas Worte in einer „auf seine Zeit passenden Weise“ um. Dies ist fraglich; jedoch dass Sach. 9, 10 Ephraim und Jerus. als Besitzerinnen eigener Streitwagen und Kriegsrosse vorausgesetzt sind, dies kann keinem Zweifel unterworfen werden. Auch Wellh. 181 untersucht nicht die Tragweite dieses Umstandes; aber lässt man eine solche Thatsache ausser Augen, so wird die zeitgeschichtliche Auslegung der Prophetenschriften preisgegeben. — Dass Assur das Syrerreich der Seleuciden bei Juden genannt worden wäre (Stade 1882, 293; Wellh. 182) anstatt Aram, ist höchst unwahrscheinlich, und dass um 300 die Zurückführung der ephraim. Exulanten als Folge eines Krieges Judas erwartet worden wäre (10, 3 ff.), ist unmöglich, wie insbes. Köhler, PRE² XV, 182 f. nachgewiesen hat. — In „und ich negierte die drei Hirten in einem Monat“ 11, 8 müssen drei gemeint sein, deren Herrschaft innerhalb eines Monats aufeinanderfolgte, sodass sie auch innerhalb eines Monats beseitigt resp. verworfen werden konnten und mussten. Denn wäre nicht vom Termin ihres Auftretens das Beseitigen in einem Monat abhängig gewesen, so hätte Gott keinen Monat gebraucht, um sie zu beseitigen. Also hat es keine Bedeutung, wenn Stade den Artikel „die“ betonte und als beste Auslegung die Beziehung auf „die drei Weltmächte, welche das Gottesreich bisher anzubrechen verhindert hatten“ hinstellte (1881, 27; 1882, 168), betreffs welcher Annahme doch auch Bred. 1879, 122 geurteilt hatte, dass sie „an unerträglicher Härte leidet“. „Wie בירח אחד [in einem Monat] hierbei zu deuten sei, ist mir freilich dunkel“ hat Stade 1881, 27 selbst hinzugefügt[1]).

[1]) Wellh., Skizzen V, 185 sagt: „Die Determination der Hirten [Sach.

— Kann dieser ganze Aufbau wirklich durch בניכיו 9, 13 getragen werden (so wieder Wellh. 182)? Zur Bejahung dieser Frage scheint doch der einzelne Buchstabe des MT, auch wenn er schon den LXX vorgelegen hat (vgl. z. B. jachaliphu koach Jes. 41, 1 aus 40, 31; § 17 ff., S. 131), zu wenig sicher.

§ 74. Entstehungszeit von Sach. 12—14. 1. Ohne Gewicht darauf zu legen, will ich doch aussprechen, dass dieses Stück (vgl. bes. 12, 12—14; 13, 3 f.; 14, 10. 15 ff.) in einem solchen wortreicheren Stil gehalten zu sein scheint, wie er im allgemeinen seit Jr. aufkam, dass es aber nicht einmal soviel Spätes (לְמַן 14, 10 gehört nicht dahin, und קָרֵב 14, 3 steht auch 2 Sm. 17, 11) enthält, wie K. 1—8, geschweige denn dass K. 12—14 sprachlich ins 3. Jahrh. wiese. — 2. Rel.: Die äusserste Verkennung Jahwes ist Gegenwart 12, 10; Götzenbilder 13, 2 und falsche Jahwepropheten 13, 2—6, vgl. Jr. 23, Hes. 13 etc.; zur innerl. Umwandlung Israels 12, 10 vgl. Jr. 31, 33 f.; 32, 39 etc., zur Besprengung mit Entsündigungswasser Hes. 36, 25 etc.; „Kanaaniter im Hause Jahwes" 14, 21, z. B. Gibeoniter wurden noch beim Tempeldienst benützt, abgeschafft seit Hes. 44, 7; äusserlicher Begriff der Heiligkeit 14, 20 f., vgl. Hes. 43, 8; 44, 19; 46, 2; 48, 21. — 3. Gottesstaatliches: Da ישראל einen weiteren, oder engeren Begriff haben kann (vgl. Hos. 8, 2; Jes. 49, 3; Mal. 2, 11; etc.), so bezeichnet es nicht sicher das zwölfstämmige Volk (Köhler, Sach. 2, 176), oder das ungläubige Isr. (Bred. 143), sondern muss seinen Begriff durch den Kontext bekommen. Darnach ist es das nach 722 übrig gebliebene Isr.; denn in 12—14 ist ausschliesslich vom Reiche Juda die Rede 12, 2 etc. („die übrig gebliebenen Geschlechter" 12, 14). Dies ist auch hier so erwähnt, dass es als selbständig Krieg führend erscheint 12, 2—6, vgl. 14, 20. Die Dynastie David ist noch regierend 12, 7 etc.

Zwischen ihr sowie Jerus. einerseits und der Provinz Juda anderseits besteht eine Spannung 12, 7; 14, 14. Dies erklärt sich, wenn ich nicht an die seit Josia beginnende Zurückhaltung der Bamothpriester vom

11, 8] begreift sich nicht, denn sie sind uns noch nicht bekannt gemacht. Es ist also vorher etwas ausgefallen." Aber durfte der Prophet nicht voraussetzen, dass die drei Hirten den Lesern bekannt seien, und darf man sagen, dass der Autor die drei innerhalb seiner Rede hätte nennen müssen, wenn er hätte hoffen wollen, dass dieselben auch in der Zukunft gedeutet werden könnten? Durfte er nicht voraussetzen, dass die Geschichtsbb. dem Verständnis seiner Worte zu gute kämen, und sind sie (2 Kn. 15, 8 ff. 13) ihm nicht wirklich zu gute gekommen? Es wird also nicht gelten, wenn Wellh. urteilt: „Die offenbare Lückenhaftigkeit des Textes erschwert es, dem Ereignisse auf die Spur zu kommen, worauf hier angespielt wird."

Jerus. Tempeldienst 2 Kn. 23, 9 erinnern darf, doch mit Hitz.-Steiner aus der im Anfange von Jojaqims Regierung geschehenen Bedrückung der Landbevölkerung 2 Kn. 23, 35. Die Klage von Hadadrimmon im Thale von Megiddo 12, 11 ist immerhin am wahrscheinlichsten die Trauer um den bei Meg. gefallenen Josia[1]). Dann 13, 7—9 weiss ich nicht besser, als durch Beziehung auf den die Rebellion seines Vaters büssenden Jojakhin zu deuten. Auch der Gedanke, dass gerade Äg. sich gegen Jahwes Anerkennung sträuben könne 14, 18, weist auf eine Zeit, wo Äg. als Unglücksquelle sich erwies. Deportation (Gola) der Hälfte der Stadt ist ausdrücklich als in der Zukunft liegend angekündigt 14, 2, aber ein Zurückbleiben des Restes des Volkes in der Stadt (ebd.). — 4. Hat letzteres wirklich nicht ein wahrer Prophet etwa in Jojaqims Tagen verkündigen können (Köhler, PRE[2] 184) trotz der Bedingtheit der Weissagungen und angesichts von Hab. 2, 3 f.; Zeph. 2, 7; 3, 7. 12 f.; Jr. 34, 4; 38, 17? Dagegen alle angeführten Charakterzüge von Sach. 12—14 aus der Zeit von 520 ff. zu deuten, muss ich für unmöglich halten. G. Hoffmann, Hiob 1891, 34 setzt 1—14 unter Darius, aber ohne Begründung. — 5. Ku. 2, 401 setzt Sach. 12—14 „ungefähr in das Jahr 400 v. Chr." hauptsächlich aus zwei Gründen: α) wegen 13, 2—6. Dort ist die ohne göttlichen Beruf, aus menschl. Motiven geschehende, handwerksmässige Ausübung des Prophetentums als dem Zorn Jahwes verfallen gemeint. Dies ist sicher, weil nur solches Prophetentum als vom Unreinigkeitsgeist ausgehend und mit dem Haarmantel zusammenhängend hingestellt werden konnte. Es ist einfach unannehmbar, dass der Vf., auch wenn er nicht selbst ein Prophet hätte sein wollen (Stade, ZATW. 1881, 91), — während er doch als Prophet (neûm Jahwe 13, 2) spricht —, auch wenn er nur ein Schriftgelehrter hätte sein wollen, alle Propheten als vom Unreinigkeitsgeist erfüllte hätte bezeichnen können. Folglich verdrehte Ku. 82, 3 den Thatbestand, wenn er sagte, dass der Vf. 13, 2—6 „keineswegs die falschen von den wahren Proph. unterscheidet". Er unterscheidet nicht die falschen, weil er blos von den falschen redet. Dass diese Bekämpfung der unwahren Jahweproph. aber gerade in Jr.'s Zeit passt, ist auch bekannt. Ku. hat Zeph. 3, 4 übersehen, was er ca. 625 setzte (2, 382) und nicht 400!. — β) „Des Schreibers Erwartungen von der Zukunft sind ganz in Übereinstimmung mit der jüngern, phantastischen Eschatologie" (Ku. 2, 400). Dies soll dadurch begründet werden können, dass die Völker als Feinde Jerus. genannt seien. Aber erstens steht „ringsum" 12, 2. 6 dabei, dann sind doch in dem auch für Ku. vorjerem. Urobadia „die Nationen" als Gegner Edoms V. 1 genannt, vgl. auch Zeph. 3, 8; auch „alle Geschlechter des Nordens" Jr. 25, 9 und den Völkerkranz V. 18—26, wozu Sach. 12, 6 nicht ausser Analogie steht, auch noch den uneingeschränkten Ausdruck derer, die an Zion zerschellen sollen Jes.

---

[1]) Hierüber v. Baudissin, Studien 1, 275 ff. — „Hadadrimmon ist wahrscheinlich ein Gottesname" sagt wieder Wellh. 191. Aber dass der Verf., welcher gegen die Götzen spricht (13, 2), zur Veranschaulichung der Bussklage seines Volkes an die Klage um einen heidnischen Gott erinnert habe, ist nicht anzunehmen.

28, 16. Folglich ergiebt sich aus „alle Völker (ringsum)" nicht nachexil. Entstehung von Sach. 12—14, eher das Gegenteil, denn der geograph. Horizont Israels klärte sich auf. — 6. Oder versteht sich „der Inhalt von K. 12—14 am besten um 280 v. Chr." (Stade, 1882, 306)? Konnte ein jüd. Autor in dieser Zeit wirklich Götzenbilder, falsche Jahwepropheten in Jerus. 13, 1—6[1]), einen selbständigen Staat Juda und ein an seiner Spitze stehendes Haus Davids, wie 12, 6 f. 12 etc. als gegenwärtige Grössen voraussetzen? Was hat zur Vernachlässigung dieser Instanzen bewogen? Nun 14, 9 steht: „[An jenem Tage V. 8] wird Jahwe König sein über die ganze Erde, an jenem Tage wird Jahwe alleinig sein, und sein Name alleinig". Dies ist gemeint, und die gleiche Hoffnung ist z. B. Hab. 2, 14; Zeph. 2, 11; cf. Jes. 43, 10 etc.; Sach. 8, 23 ausgedrückt. Nicht Jes. 26, 13 (vgl. Dlm. z. St.) und nicht einmal Mal. 1, 11 ist ausgesprochen, dass Israels Gott von den Heiden unter dem Namen Ahuramazda, Zeus etc. verehrt werde, sondern Mal. 1, 11 steht ausdrücklich „meinem Namen wird geopfert unter den Nationen, denn mein Name ist gross unter den Nationen", also hat z. B. Ewald ganz richtig erklärt. Folglich hat nicht Mal. die „Theorie" ausgesprochen, dass „die ausserhalb den Göttern der Heiden dargebrachten Opfer auch Jahwe gelten" (1882, 170), und gegen diese angebliche Aussage Mal.'s kann also in Sach. 14, 9 keine „energische Reaktion" (ebd.) liegen. Demnach ist es völlig unbegründet, dass „diese Stelle allein genügt, um eine frühere Abfassung als im nachexil. Zeitalter auszuschliessen, und dass sie allein schon rät, mit der Abfassung in die hellenistische Zeit herabzugehen" (169). Irgendwelche andere Gründe aber, welche haltbarer wären, sind für diese Datierung von K. 12—14 nicht vorgebracht worden[2]).

[1]) Zu 13, 2[a] „ich werde die Namen der Götzenbilder aus dem Lande ausrotten" bemerkt Wellh. 191: „Die Versuchung des Götzendienstes hat auch nach dem Exil bestanden, vgl. z. B. Ps. 16." Dies wird jenem Texte nicht gerecht, und er erklärt sich nicht einmal aus der Zeit des Philhellenismus. — In 13, 2[b]—6 ist durch die vorhergehende Erwähnung der Götzenbilder und durch die nachfolgende Erwähnung des „Geistes der Unreinheit" es positiv gewiss gemacht, dass hier vom unwahren Prophetismus nach seinen mannichfaltigen Abstufungen die Rede ist, und nachdem in 2[b] der Charakter des Prophetentums, von welchem hier die Rede sein sollte, festgestellt war, konnte in 3 ff. einfach von den Vertretern desselben gesprochen werden. Überdies wird auch da noch durch die Ausdrucksweise „wenn jemand als Prophet auftritt etc." angedeutet, dass nicht vom gottberufenen Propheten die Rede sein soll. Aber Wellh. bemerkt zu 13, 2[b] ff.: „Die religiöse Schwärmerei hat nicht seit dem Exil aufgehört, aber sie galt in den leitenden Kreisen als illegitim: der Prophet dagegen, wie wir ihn hier haben, ist spezifisch judaistisch. Derselbe nimmt sich etwas sonderbar aus im Munde unseres Verfassers, der doch selber weissagt. Aber er thut es schriftlich und anonym, der Protest richtet sich nur gegen das öffentliche demagogische Auftreten im härenen Mantel. Die anonyme oder pseudonyme proph. Schriftstellerei wucherte sogar von nun an. Vgl. Jo. 3, 1." — Da verschwinden die Textworte hinter einer neuen Art allegorischer Auslegung.

[2]) Vgl. gegen dieselbe insbes. v. Orelli, Hes. u. d. kl. Proph. 1888; Herm. Schultz, Alttestl. Theol. 1889, 64; v. Baudissin, Alttestl. Priestertum 1889, 247 f., welche ungefähr die oben vertretene Datierung billigen, und Köhler, PRE[2] XV, 184 f., der 9—14 von dem 520 auftretenden Sach. ableiten zu können meint. — Auch durch Staerk, Untersuchungen ü. Kompos.

§ 75. Wahrscheinliche Art der Entstehung des B. Sach. — 1. Da K. 9—11 von einem Zeitgenossen Jesajas stammt, und da als ein solcher Sacharja, Sohn des Jeberekhja erwähnt ist Jes. 8, 2 und da dieser, im Unterschied von dem als Priester bezeichneten Uria, ein Zeuge aus dem dem Jes. nächststehenden und daher nicht ausdrücklich zu erwähnenden Kreise, also aus dem Prophetenkreise gewesen sein kann: so vermutete schon Bertholdt, Einl., S. 1723, dass von diesem Sach. die Weissagungen K. 9—11 geschrieben seien. — 2. Diese wesentlich auf das Reich Israel und zwar auf dessen Schlusskatastrophe bezügliche Prophetie kann, wie jene Weissagung über Moab in Jes. 15 f., oder wie Urobadja in Jr. 49 und dem jetzt vorliegenden Ob., durch eine parallele und vielleicht darum im gemeinsamen Gebrauch des Bildes vom Hirten zusammenstimmende Weissagung ergänzt worden sein, die sich auf Juda und die letzten Zeiten vor dessen Hauptstraftermin bezog (K. 12—14). Die beiden Parallelweissagungen können aber auch erst bei einer Sammlung der vorexilischen Prophetien, wie sie natürlicherweise schon im Exil geschehen ist, zusammengestellt worden sein als zwei massā [Ausspruch, OB. 2, 5 f.] debar Jahwe. Auf jeden Fall können, wie in Jes. 15 f.; Jr. 49 und Ob., so auch in Sach. 9—14 frühere und spätere Prophetien unter einem Namen zusammengefasst worden sein, dem des Sacharja, Sohn des [Je]berekhja. — 3. Als nun 520 ff. wieder ein Sacharja Prophetien hinterlassen hatte und in einem folgenden Jahrh. die Schlusssammlung der proph. Literatur vorgenommen wurde, da kann man die den gemeinsamen Namen Sacharja tragenden Rollen zusammengefügt haben. Gemäss oben S. 364 kann dies noch dadurch nahe gelegt worden sein, dass zwei Propheten Sacharja auch Sohn des [Je]berekhja waren.

---

u. Abfassungszeit von Sach. 9—14 mit eingehender Berücksichtigung der neuesten Hypothese 1891 scheint mir der nachexil. und weit nach 520 fallende Ursprung von Sach. 9—14, obwohl ihn Staerk im Prinzip (32) vertritt, weniger befestigt, als wankend gemacht zu sein. Denn er weist die Behauptung einer exzerptorischen Entstehungsart von Sach. 9—14 zurück (58 ff. 98 f. 101), erkennt wieder richtig zwei selbständige Teile innerhalb Sach. 9—14 an (49) und erklärt 10, 1 f. (Teraphim etc.!) für eine Interpolation, der er „ziemlich ratlos gegenüberstehe“ (44), die aber möglicherweise (73) aus dem „vorexilischen Prophetenwerke“ stamme, welches er in K. 9 f. 11, 1—3 verarbeitet sein lässt (65 ff.). Er giebt auch wieder zu, dass der Autor von 11, 4 ff.; 13, 7—9 ein Prophet sein will (76), und dass Stade die 3 Hirten etc. 11, 8. 14 nicht habe deuten können (78 ff.). Endlich verkennt er selbst nicht (74 etc.) die Schwierigkeit, welche seine eigene (94 f.) Beziehung von 11, 8 auf die im Jahre 171 v. Chr. geschehene Verjagung des Hohepriesters Jason und auf die Verklagung des Menelaos, der aber wieder eingesetzt wurde, sowie auf die Tötung des Lysimachus besitzt.

§ 76. Das Buch Maleachi unterliegt hinsichtlich seiner Einheitlichkeit keinem völlig begründeten Zweifel und ist wahrscheinlich von einem vor Esra-Nehemia lebenden Propheten verfasst.

1. 2, 6—9; 3, 7 ist nicht von Gesetz und Satzungen Moses geredet, wie 3, 22. Gegenüber 8 (nicht 5, wie Bö. § 858) ani (1, 4. 6 [2]. 14; 2, 9; 3, 6. 17. 21) steht anokhi 3, 23; hinneni 2, 3; 3, 1: hinne anokhi 3, 23; vgl. über den Gerichtstag 3, 2. 17. 19. 21 mit 23; „hat gesagt Jahwe" o. ä. fehlt bei 3, 22—24. Aber ob diese Differenzen von der Art sind, dass sie die Einheit des Vfs. unmöglich machen, muss fraglich bleiben, und ein anderes Urteil wird auch nicht sicher dadurch begründet, dass die Erklärung des Gottesboten 3, 1ª als des Proph. Elia 3, 23 unvermittelt ist. Beides steht ja auch nicht in ausschliessendem Gegensatz zu einander. Daher vermag ich nicht Böhme beizustimmen, der ZATW. 1887, 210 ff. wesentlich wegen jener Momente 3, 22—24 mit Sicherheit als Ausdruck des aus früheren Aussprüchen sowie aus der Geschichte Elias [als einer Realoffenbarung] geschöpften — so liesse sich der Vorgang einigermassen verstehen — Vertrauens betrachtet, dass „Jahwe die von Mal. und Anderen geweissagte Katastrophe nicht hereinbrechen lassen werde, ohne sein Volk durch einen Propheten gewarnt zu haben" (216).

2. Über die Zeit ist soviel sicher, dass das Jahwevolk unter einem Statthalter stand 1, 8 und der Tempel fertig war 1, 10; 3, 1, was im 6. J. des Darius Hystaspis Esr. 6, 15 geschah (516). Nur mit Wahrscheinlichkeit lässt sich aber der genauere Zeitpunkt feststellen. Das zur Verwüstung Edoms führende Ereignis 1, 3 kann ja auch ein Ägypterzug des Xerxes (z. B. Justi, Gesch. des alten Persien 113) oder eines A. gewesen sein. Ich meine aber, ihn vor Esras Ankunft (458) ansetzen zu sollen. Denn dass nicht gleich Hag. und Sach. auch Mal. in Esr.—Neh. erwähnt ist, lässt sich erklären, weil von der vor Esras Ankunft liegenden Geschichte im wesentlichen nur der Tempelbau erzählt ist, und zu dessen Vollendung zwar Hag. und Sach. beigetragen hatten, aber nicht Mal. Vielleicht liegt aber ein positiver Anhalt darin, dass die Verwerflichkeit der Ehen mit Anbeterinnen fremder Götter schon bei Esras Ankunft den Volksfürsten zum Bewusstsein gebracht worden war (Esr. 9, 1), und dies kann eben durch Mal.'s Wirksamkeit geschehen sein (Mal. 2, 11 f.). So auch z. B. Bleek, Reuss, Stade, Cornill, Wellh. (Skizzen V, 198). — Zugleich mit Esra 458 ff. und während Neh.'s erster Statthalterschaft (445—433; Neh. 13, 6) ist Mal. nicht anzusetzen. Denn sonst würde seine Wirksamkeit in Esra—Neh. erwähnt sein. Auch nahm der päch[ch]a (Beschützer oder Bezirksvorsteher) Mal. 1, 8 Bestechungsgeschenke, aber Neh. nicht (5, 14), welcher Gegengrund wohl nicht von Ku. 84, 10 weggeräumt ist. — Hat er nach 433 in jenen Tagen gewirkt, nach deren Verlauf Neh. wieder nach Jerus. zurückkehrte (Neh. 13, 6)? So Driver 335, und Ku. 2, 412 nimmt auch noch die 2. Jerusalemische Wirksamkeit Neh.'s hinzu. Aber die Klagen über Vernachlässigung des Tempelkultus 1, 6—14; 3, 8—10 verstehen sich leicht nur aus der vor der Pentateuchverlesung ca. 444 liegenden Zeit. Gegen die Datierung von Mal. aus 433 ff. aber spricht auch vielleicht, dass die Mischheiraten weiter ver-

breitet erscheinen Mal. 2, 11 f. (בגדה יהודה), als Neh. 13, 23, ferner dass Mal. 2, 13—16 auch wesentlich gegen die Verstossung der Israelitinnen gerichtet ist, dass nach der Verpflichtung des Volkes aufs Gesetz die ausführliche Begründung der Sündhaftigkeit der gerügten Übelstände 1, 6 ff.; 2, 1 ff. 11 ff. etc. nicht recht verständlich scheint, dass Mal. 1, 2; 2, 17; 3, 5. 11 auch Irreligiositäten getadelt werden, wovon Neh. 13, 7 ff. nicht die Rede ist, dass vom Kampf der Priester gegen die Leviten (Vogelstein [oben S. 275] 24) nicht wahrsch. handelt Mal. 2, 9 (Parteilichkeit bei der Tora-Anwendung), dass die Betonung des Hauses Levi 2, 4 ff. und die Art, wie von den Priestern als Organen der Tora geredet ist, weit mehr für eine vor 458 liegende Zeit sprechen, wo das Deut. noch im Vordergrund stand, obgleich auch schon Inhalt des EP in den leitenden Kreisen Jerusalems bekannt war, wie auch Wellh. 200 f. anerkennt: nicht mit Dt. 14, 22—29; 26, 12—15 deckt sich, was vom Zehnten Mal. 3, 6—12 gesagt ist, sondern mehr mit Nm. 18, 21—32.

3. Der Name des Vf. kann Mal'akhi als Abkürzung von Mal'akhijja gewesen sein, und dieser Annahme ist dies günstig, dass „die LXX, welche sonst die auf î endigenden Nomina gewöhnlich auf i schliessen lassen, in der Überschrift *Μαλαχίας* setzen" (Köhler, Mal. 3); vgl. noch Olsh., Lb. 277, b. Der Vf. kann auf seinen Namen „Bote Jahwes" angespielt haben 3, 1ᵃ, ja, nur so begreift sich wirklich, dass trotz der Sendung des wegebereitenden Jahwe-Boten 3, 1ᵃ doch die Ankunft des HErrn (resp. des Bundesboten) 3, 1ᵇ als eine plötzliche charakterisiert ist. Denn wenn die Sendung des Jahwe-Boten 3, 1ᵃ nicht eben das gegenwärtige Wirken des Proph. wäre, sondern ein späteres Moment, so läge noch dieses zwischen der Gegenwart und dem Kommen des HErrn, und letzteres könnte nicht oder mindestens schwerlich als ein überraschendes bezeichnet sein. Nur zur Andeutung des Umstandes, dass der Vf. in 3, 1 auf seinen Namen angespielt und sich selbst gemeint habe, brauchen auch die LXX gemäss dem *ἄγγελον αὐτοῦ* 3, 1 auch 1, 1 das ביד מלאכי übersetzt zu haben *ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ*. Die Sache liegt also gar nicht einfach so, wie sie jetzt mehrfach dargestellt wird (Ku. 2, 414 u. A.), als stammte nur aus Missverständnis von 3, 1ᵃ das Mal'akhi in 1, 1. Blos das massâ braucht (S. 300) vor debar Jahwe etc. später gesetzt worden zu sein, weil diese Überschrift „Wort Jahwes etc." zu sehr denen von Sach. 9, 1; 12, 1 ähnelte, als dass man nicht zu einer völligeren Angleichung hätte veranlasst werden können.

§ 77. Das Buch Jona erzählt in wesentlich einheitlichem Zusammenhange, aber in später Sprache und mit unverkennbaren Hinweisen auf den Lehrcharakter des Inhaltes die Geschichte von einer Wanderung des Propheten Jona zur anschaulichen Darstellung des Gedankens, dass auch die Nichtisraeliten zur Anerkennung Jahwes zu rufen und denselben ihre gnädige Aufnahme ins Reich des wahren Gottes zu gönnen ist.

1. Einheit. a) Sprache: onijja und sephina 1, 5 schliessen sich nicht einander aus, wie Böhme, Komposition des B. Jona, ZATW. 1887,

224 ff.; 226 meinte. Denn letzteres ist zunächst das Balkenwerk des Schiffes, kann also dort den unteren Schiffsraum bezeichnen sollen. Ferner habe ich selbst mich gefragt, ob nicht die gegenüber אשר 1, 5. 8; 3, 2. 8. 10; 4, 5 ein יָדַע zeigende Aussage 4, 10b ein Zusatz sei, weil sie auch sachlich einen Pleonasmus und eine extreme Steigerung der Wunderbarkeit der Rizinusstaude enthält. Aber auch das lässt sich nicht behaupten, weil nicht gegenüber באשר לו 1, 8 das בשלמי 1, 7 als von einem Ergänzer herrührend beurteilt werden kann. b) Inhalt: Hütte und Rizinusstaude 4, 5 f. schliessen sich nicht aus (Böhme 248), sondern erstere sollte durch letztere beschattet werden, oder vielmehr zur menschl. Selbstbeschützung sollte die göttl. Gnade einen Schutz fügen. So lassen sich nach m. Urteil alle formellen und sachlichen Differenzen als nur sporadische, nicht als solche erweisen, die wegen ihres konsequenten Auftretens notwendig auf Entstehung des B. Jona aus verschiedenen Schichten hinzeigen würden, wie Böhme gemeint hat. — Nur betreffs des Liedes 2, 3—10 ist, da es ein Danklied ist und als solches hinter V. 11 zu erwarten wäre, zu urteilen, dass es nicht blos nicht vom ersten Erzähler gedichtet, sondern auch nicht schon von ihm eingesetzt wurde (Böhme 234; Budde, ZATW. 1892, 42).

2. Abfassungszeit. a) Literarisch. Der Grad von Auktorität der Anordnung des Zwölfprophetenbuchs, welcher bei Joel § 66, 2, a anerkannt wurde, kann nicht abhalten, das B. Jona aus der nachexil. Zeit abzuleiten. Denn dieses Buch knüpfte an einen älteren Proph. an, sollte wahrscheinlich eine Illustration zu „ein Bote ist gesendet unter die Nationen“ (Ob. 1) sein und hat deshalb seinen Platz bekommen[1]). — b) Sprache. 2 anokhi 1, 9; 3, 2 stehen neben 5 ani 1, 9. 12; 2, 5. 10; 4, 11, und auch im übrigen fehlen einige Elemente der spätesten innerhebr. Entwickelung der alttestl. Sprache. Denn Dat. statt Acc. 4, 6 auch Jr. 40, 2; Esr. 8, 24 etc.; keine Hinterstellung der Zahlen 2, 1; 3, 3 etc., nur vgl. waani amarti 3, 5, auch qiddam 4, 2 und den Gebrauch der figura etymologica (1, 10. 15; 4, 6) 4, 1. Der Einfluss des Aram. ist freilich stark; aber ribbo (Myriade), das nur als Nachahmung eines aram. Wortes begriffen werden kann, wofür noch z. B. bei Hes. das hbr. rebaba vorkommt, und das deshalb Hos. 8, 12 mit Recht von den Mass. nicht als ursprünglich anerkannt worden ist, tritt doch schon in den Urkunden von Esr.—Neh. auf 2, 64; 7, 66. 71 f.; Chr., Dn. Ferner wenn פָּקַד (beordern) 2, 1; 4, 6—8 nur noch 1 Chr. 9, 29; Dn. 1, 5. 10 f. (Aram. Esr. 7, 25 etc.), oder פִּתְגָם (Befehl) 3, 7 nur noch im Aram. Esr. 6, 14; Dn. 3, 10

[1]) Da das B. Jona wesentlich erzählend ist, so kann der Eingang mit wajehi (§ 69, 3) nicht als Anzeichen davon verwertet werden, dass dieses Buch ursprünglich ein Abschnitt des „Midrasch des B. der Könige“ 2 Chr. 24, 27 gewesen sei (Budde, ZATW. 1892, 41). Auch der Mangel der Heimatsangabe spricht nicht dafür, weil sie aus 2 Kn. 14, 25 als bekannt vorausgesetzt werden konnte. Gegen diese „Vermutung“ aber spricht mir nicht sowohl dies, dass an 2 Kn. 14, 25 sich Jon. 1, 1 keineswegs glatt anschliessen würde, als vielmehr dies, dass auch nicht einmal in einem Midrasch des B. der Könige eine so ganz ausserhalb der Staatsgeschichte Israels liegende ausgedehnte Erzählung von persönlichen Erlebnissen gestanden haben dürfte.

etc. vorkommt: so wird dadurch das B. Jona nicht sicher weit in der nachexil. Zeit hinabgerückt. Denn in einer Zeit, wo das Hbr. mit dem Aram. um die Herrschaft unter den Juden rang, kann ein Autor auch das und jene lexikal. Element eher aus dem Aram. entlehnt haben, als ein anderer. Darauf aber, dass der Vf. nur der beginnenden Herrschaft des Aram. seinen Tribut zollte, scheint mir dies hinzuweisen, dass das dem aram. ב־יל (wegen) nachgebildete בְּשֶׁל 1, 7 noch ersetzt wird durch באשר ל 1, 8. Dieses בְּשֶׁל erscheint in Qh. 8, 17 weit mehr als eine Form, deren Ursprung sich dem Sprachbewusstsein verdunkelt hat. Nach seinem sprachl. Gesamtcharakter stammt das B. Jona am wahrscheinlichsten noch aus dem 5. Jahrh.; vgl. auch den noch uneingeschränkten Gebrauch von יהוה! — Davon dass es im 8. Jahrh. geschrieben sei, kann freilich nicht die Rede sein: wie weit der Einfluss des mittelpaläst. Dialekts auf die Schriftsprache im 8. Jahrh. reichte, zeigt Hosea; aber die Sprache des B. Jona ist nach ihrem hbr. und ihrem aram. Element im 8. Jahrh. einfach sprachgeschichtswidrig: wie die im B. Jona hervortretende Phase des Hbr. nicht die des 8. Jahrh. gewesen ist, so konnten die aram. Elemente dieses Buches, selbst wenn der Vf. sie hätte kennen können, nicht den Lesern dargeboten werden. Anderseits wird es, um einen terminus ad quem zu finden, nicht nötig sein, mit Wellh. 211 daran zu erinnern, dass „das B. Jona schon zu Anfang des 2. vorchristl. Jahrh. der Sammlung der Zwölfpropheten einverleibt war (Sir. 49, 10)“; aber wertvoll ist dieser Hinweis trotzdem. — c) Inhaltl. Momente. Ninive stand zur Zeit der Abfassung des B. Jona nicht mehr. Dies liegt klar in dem „und Nin. הָיְתָה, war eine grosse Stadt für Gott“ [d. h. auch nach übermenschl. Massstabe]. Häv.'s (2, 2, 359) Berufung auf Gn. 1, 2 hat der Stelle keinen andern Sinn verschaffen können: die Erde war kein Chaos mehr für den Erzähler von Gn. 1, 2. Auch die 3 Tagereisen 3, 3, die nach V. 4 als Durchmesser (nicht als Umfang, Schrad., KAT.[2] z. St.) von Ninive gemeint sind, sind sogar für die Vier-Stadt (Gn. 10, 11 f.; Keilinschr. Bibl. 2, 117) eine Angabe, die von der Entfernung des Erzählers von der wirklich existierenden Stadt zeugt (vgl. auch Friedr. Del., PRE[2] X, 598). Vgl. noch Nr. 3, b.

3. Stilgattung. a) Der Vf. hat es aber auch nicht an zweifellosen Andeutungen fehlen lassen, dass er nicht eine wirkliche Geschichte, sondern eine Lehrerzählung darbieten wollte, wie z. B. 2 Sm. 14, 5 ff.; Hi. 1, 1 ff. (vgl. insbes. Ch. H. H. Wright, Biblical Essays 1886, X—XXVII; 34 ff.). Denn auch das Vieh soll fasten 3, 7. Daraus sieht man, dass der didaktische Charakter des Buches in die Augen springen sollte. Nicht anders kann auch der Vorhalt gegenüber Gott 4, 2 und die Antwort an Gott „mit Recht bin ich erzürnt bis zum Todeswunsche“, nämlich über das Dahinwelken der Rizinusstaude, aufgefasst werden. — b) Die Idee, welche durch eine Erzählung konkret veranschaulicht werden sollte, war am wahrsch. diese: Es ist ein wirklicher, nicht von Israel zu ver-

kennender Teil des Gottesreichsplanes, auch die Heiden zur Erkenntnis des wahren Gottes zu führen und denselben für ihre Bussfertigkeit gnädige Verschonung angedeihen zu lassen (ähnlich Viele; vgl. auch Bertheau, JDTh. 1859, 335 f.). Diese Hauptidee des B. Jona, dass Israel mit seiner Offenbarungsreligion ein Missionar für die Heidenwelt werden soll, tritt mit derselben Bestimmtheit erst im exil. Deuterojesaja hervor (Jes. 42, 4 etc.). Dem Universalismus des göttl. Heilsplanes wollte aber auch oft der Partikularismus vieler Israeliten entgegentreten. Zu deren Belehrung ist das B. Jona geschrieben.

4. Das Mass der Geschichtlichkeit. Es muss festgehalten werden, dass von Jona ben Amittaj aus Gath Chepher nördlich von Nazareth, welcher nach 2 Kn. 14, 25 dem Jerobeam II (ca. 781—741) die Wiedereroberung der nördl. und östl. Grenzgebiete geweissagt hatte, eine ausländische Reise überliefert gewesen ist, die auch mit aussergewöhnlichen Gefahren und Errettungen verbunden gewesen sein kann. Denn sonst wäre unerklärt, weshalb gerade an seinen Namen sich die im B. Jona vorliegende Erzählung angeknüpft hätte. — Nicht absolut unrichtig war es demnach, wenn die vorliegende Lehrerzählung als der Wirklichkeit entsprechend aufgefasst worden ist, was aber nicht einmal sicher Tob. 14, 8, obgleich 3 Makk. 6, 8 und Jos., Antt. 9, 10, 2 ausgesagt ist. Am wenigsten aber ist ein positives Urteil darüber, ob die im B. Jona vorliegende Darstellung der Jonageschichte historischen, oder didaktischen Charakter besitzt, Matth. 12, 39—41 ausgesprochen, wonach Jesus Christus das über Jonas wunderbare Errettung Erzählte zur Veranschaulichung seiner Auferstehung verwertete. Es bleibt auch in diesem Falle (S. 144. 324) das Urteil möglich, dass er es nicht zu seiner Aufgabe gemacht hat, seine Zeitgenossen über literargeschichtliche Fragen aufzuklären[1]).

[1]) Einen neuen, gelehrten Versuch, die Geschichtlichkeit der Erzählung des B. Jona als möglich hinzustellen, hat H. Clay Trumbull in der Abhandlung „Jonah in Niniveh" 1892 gemacht. Er erinnert daran (p. 7—9), dass der altassyr.-babyl. Gott Dagan, welcher unter seiner Fischgestalt eine Menschengestalt barg, nach Berossos von Zeit zu Zeit unter wechselnden Namen ans Land gekommen sei und die Menschen belehrt habe. Aber während im B. Jona auch nicht einmal die nach Tarschisch (einem weitest entfernten Orte) gerichtete Flucht des Jona einer solchen Erklärung bedarf (so wenig, wie die Flucht des Elia nach dem Horeb 1 Kn. 19, 3 ff.), spricht vieles positiv gegen die Meinung, als habe die Geschichte des Jona durch Gottes Geschichtslenkung so gestaltet werden sollen, dass er als Verkörperung des Dagan den Niniviten erscheine. Denn der vom Fisch ausgespieene („fish-ejected", p. 10) Jona konnte nicht als die Menschengestalt aufgefasst werden, welche nur die andere Existenzart des Dagan selbst war. Ferner hat das B. Jona, obgleich es nicht berichtet (p. 11), dass Jona im Namen Jahwes seine Androhung ausgesprochen habe (3, 4), doch nicht gemeint, Jona habe Eindruck hervorgerufen, indem er als Inkarnation des Dagan aufgetreten sei. Der Gesandte Jahwes, welcher Jona für das alttestl. Buch ist, hätte sich da als Beförderer des Polytheismus erwiesen. Endlich hätte Jona, wenn er so aufgetreten wäre, wie es 3, 4 ff. dargestellt ist —, und um einen anders

§ 78. Das Buch Daniel, dessen Entstehung aus noch jetzt feststellbaren literarischen Quellen nicht nachgewiesen werden kann, zeichnete mit Anschluss an die Überlieferung über einen Exulanten Daniel teils das Ideal, welches der Israelit gegenüber den von Heiden ausgehenden Zumutungen und Bedrückungen verwirklichen soll, und teils die Perspektive der Gottesreichsgeschichte, wie sie auf Grund der früheren Weissagungen und des Geschichtsverlaufs für die nachprophetische Zeit sich hinsichtlich der Gottesreichsgestaltung wirklich ergeben hatte und hinsichtlich des Zeittermins sich zu ergeben schien, — in den ersten Jahren der syrischen Drangsal 168 ff. v. Chr.

1. Einheit. a) Die Doppelsprachigkeit. Unter der Schrift und Sprache der Chaldäer 1, 4 ist gar nicht sicher die aramäische gemeint, weil 2, 4 ausdrücklich hinzugefügt ist, dass die Chald. „aramäisch" geredet (vgl. eine keilschriftl. Inschrift des Antiochus Soter, Keilinschriftl. Bibl. 3, 2, 136 als Beweis der langen Existenz der ass.-bab. Sprache). Doch dies bleibt fraglich. Dass nun aber den Chaldäern 2, 4^b das Aram. in den Mund gelegt worden ist, erklärt sich α) vielleicht als ein geheimer Fingerzeig dahin, dass dieselben nur die Aramäer d. h. Syrer repräsentieren sollten. β) Kaum sollte blos veranschaulicht werden, dass dieselben in einem vom Hebr. verschiedenen Idiom geredet haben, etwa wie der Graecus Venetus sie den dorischen Dialekt hat sprechen lassen. In beiden Fällen hätte der Vf. in dem nun einmal gebrauchten Dialekt fortfahren können, wogegen nicht auf Esr. 4, 8—6, 18 verwiesen werden kann. Denn wenigstens der 1. Benützer der Tempelbauurkunden (S. 279) hat durch deren aramäischen Dialekt sich zur Anwendung ebendesselben bewegen lassen (geg. Meinhold, Beiträge zur Erkl. des B. Dn. 1888, 3). γ) Damit sollte möglicherweise zugleich dem mehr das Aram. gebrauchenden Teil einer doppelsprachigen Zeitgenossenschaft gedient werden (so im wesentl. Adalb. Merx, Cur in libro Dn. iuxta hebraeam aram. adhibita sit dial. 1865, 34, wogegen nicht absolut das Hbr. von K. 1 spricht [Ku. 2, 434], da die Ungelehrten auch noch Hbr. verstanden). δ) Die auf eine dieser 3 Arten wohl erklärbare Einführung der Chaldäer als aramäisch redender Personen kommt aber nicht in ihrer faktisch vorliegenden Bestimmtheit zu ihrem Rechte, wenn man die Doppelsprachigkeit des B. Dn. als ein Argument für die Zusammensetzung des B. Dn. aus einer aram. und einer hbr. Quellenschrift verwertet (so ähnlich Frühere, vgl. z. B. Kranichfeld, Das B. Dn. erklärt 1868, 4 und auch Tholuck, d. AT im NT 1872, 25; dann Lenormant, Magie etc. der Chaldäer 1878, 525 ff. und im Anschluss an ihn v. Orelli, Alttestl. Weiss. 1882, 515 f.; Strack, HThW. 1883 ff. [Th. Lit. Bl. 1891, 82] und Meinhold, Komposition des B. Dn. 1884; Beiträge 1888 u. Erkl. des B. Dn. in Strack-Zöcklers Kurzgefasstem Kom-

auftretenden Jona handelt sich es nicht —, nicht von den Niniviten als Repräsentant des Dagan angesehen werden können. Denn er trat als Bussprediger auf und nicht als ein solcher Kulturförderer, welche man in den Vermenschlichungen des Dagan erhoffte.

mentar 1889). Ausserdem müsste das vermutete aram. Dn.-Buch seinen notwendig vor 2, 4ᵇ liegenden Anfang durch einen hebräischen ersetzt bekommen haben. Allerdinge dies, dass auch K. 7 aram. ist, erscheint mir nicht als Hindernis der in Rede stehenden Erklärung. Denn K. 7 hätte ebenso gut zu einem aram. Buch von vornherein gehören, wie von einem Ergänzer aram. hinzugefügt werden können, wie aber auch gerade hinter K. 7 ein einheitlicher Vf. das Aram. hätte aufgeben können, um — darf man die Vermutung wagen? — die ganz besonders deutlich auf die griech. Zeiten bezüglichen Partien den Aramäern zu verhüllen. — b) In den ersten 6 K. ist die Thätigkeit des Dn. in den Rahmen der Regierungsgeschichten eingefügt, aber K. 7—12 stehen ausserhalb dieses Rahmens. Indes man kann sagen, dass erst der geschichtliche Verlauf von Dn.'s Leben in einem Zuge gezeichnet, und dann auch die ihm gewordenen Enthüllungen, soweit sie nicht, wie 2, 19. 29 ff. mit äusserlichen Ereignissen zusammenhingen, als ein Ganzes gegeben werden sollten. — c) In den ersten 6 K. erscheint Dn. als 3. Person, nur allerdings mit Übergang in die 1. (2, 23. 30; 4, 21. 24; 5, 17; 6, 22); aber in K. 7—12 ist er nicht nur als 3. Pers. eingeführt 7, 1. 2ᵃ; 10, 1, sodass dadurch die direkte Rede 7, 2ᵇ—27 angeknüpft werden konnte, sondern da tritt er auch in der Erzählung als 1. Person auf 7, 28; 8, 1 ff. 15 f. 27; 9, 2 ff.; 10, 2 ff. Aber dies ist kein allein entscheidender Beweis gegen Einheit des Autors (S. 172). Aus dem Wechsel der Person lässt sich also nicht mit Köhler, Lehrbuch II, 2 [1893], 537 folgern, „die Annahme liege nahe, dass der Erzähler von K. 1—6 die in der 2. Hälfte des Buchs mitgeteilten Visionen irgendwo vorfand und auf den exilischen Dn. zurückzuführen Veranlassung hatte, dass er es ferner für angezeigt hielt, diese unter Voraussendung eines histor. Teiles, in welchem er das über Dn. und dessen Freunde ihm bekannt Gewordene zusammenstellte, herauszugeben, und dass er endlich bei diesem Anlass die Überschriften 7, 1. 2; 10, 1 verfasste und wohl auch die Eingänge von 8, 1; 9, 1. 2 gemäss seinen in der 1. Hälfte niedergelegten geschichtlichen Anschauungen redigierte." Überdies erklärt sich jene relative Verschiedenheit der Personenwahl, weil von K. 7 an die Darstellung der dem Dn. allein angehörigen Erfahrungen gegeben ist.

d) Meinhold, Beitr. 53 ff. u. Komm. 262. 274 etc. hat geltend gemacht, dass K. 2—6 *α*) Vieles enthalten, was vom Standpunkt einer makkabäischen Abfassung derselben, die auch nach Meinhold den K. [7] 8—12 zukommt, unverständlich sei, z. B. gleich die lange Einleitung über die Unwissenheit der Chald. und den Sieg Dn.'s über sie. Indes nicht nur kann alles derartige Material in der mündl. Tradition über Dn. vorgelegen haben, sondern es war auch den Juden zu jeder Zeit wichtig, hervorzuheben, dass alle menschliche Weisheit nicht an die Offenbarung Jahwes hinanreiche. — *β*) Der Hinweis darauf, dass das überlieferte Bild Dn.'s einen geschichtlichen Ort hatte und die Nachzeichnung dieses Bildes die nächste Aufgabe des ersten Teiles des B. Dn. war, wird auch zur Entkräftung anderer Bedenken Meinholds ausreichen, z. B. dass in K. 2 in der Reihe der Reiche bis auf Nebukadnezar zurückgegangen wird, während in K. 8 und 11 sofort mit der maked. Herrschaft begonnen wird (54). Er

sagt auch (55), dass der Nebuk. von K. 2 nicht mit Ant. Epiph. zusammengestellt werden könne; aber ist nicht auch jener ein unsinniger Tyrann 2, 5. 8. 12 f.? etc. γ) In K. 2—6 trete als Haupttendenz hervor, die Juden, zunächst die unter den Heiden lebenden, an ihre Missionspflicht zu erinnern, aber nicht sei so, wie K. 1. 8—12, betont, dass das Volk festhalten und ausharren müsse, weil es mit dem Bösewicht in der Gegenwart zu Ende gehe (vgl. 68). Jedoch auch in dieser Hinsicht stehen beide Reihen von Kap. nicht in einem ausschliessenden Gegensatz; denn die zuletzt angegebenen Gedanken fehlen auch nicht 3, 14 ff.; 6, 11 ff.; 2, 43—45; 4, 22 ff.

e) De Lagarde, GGA. 1891, 511 hat gemeint, Dn. 7. 9—12 hätten noch nicht im Dn.-Exemplar des Josephus gestanden. Aber dieser überging (Antt. 10, 10, 4) auch die Deutung τοῦ λίθου Dn. 2, 45, weil er dabei den Sieg des Himmelreichs auch über das röm. Erdreich hätte besprechen müssen. Aus demselben Grunde konnte er auch das mit K. 2 parallel gehende K. 7 und die Verdeutlichungen von K. 8, ähnlich K. 9—12 übergehen; vgl. S. 390. — f) Ich selbst habe oftmals an die Möglichkeit gedacht, dass das B. Dn. zuerst nur K. 1—7 umfasst hat, weil sich dann das Aufhören des Aram., die Formel „bis hierher das Ende des Wortes" 7, 27 und die Aufeinanderfolge zweier doch — wesentlich — paralleler und synonymer Darstellungen K. 7 und K. 8 am leichtesten erklärt: Beim Fortschreiten der Ereignisse können Ausführungen hinzugefügt worden sein, die sachlich deutlicher und zeitlich determinierter sein zu können meinten. — Da alû (sieh!), wie 2, 31; 4, 7. 10, auch 7, 8 neben arû V. 2. 5—7. 13 steht, so lässt sich daraus keine Verschiedenheit des Vf. von K. 7 (Meinh., Beitr. 69) folgern. Anderseits will ich für jene von mir angegebene Möglichkeit nicht geltend machen, dass nicht K. 1—7, aber 9, 2. 4 etc. Jahwe vorkommt (S. 387). — g) Die Annahme von Interpolationen, namentlich 11, 2—45 (Zöckl.; Wright[2] 195) hat keine formellen Gründe für sich, aber gegen sich.

2. Möglichkeit der Anknüpfung an die Person Dn. Hes. hat 14, 14. 18. 20 Noah, Daniel, Ijjob als hervorragend durch Gottgefälligkeit und 28, 3 einen Daniel als Besitzer einer aussergewöhnlichen Weisheit genannt. Jene Reihenfolge kann nun zwar von den zu Israel in direkterer Beziehung stehenden beiden Männern zu dem ferner stehenden Ijjob fortgeschritten sein, sie braucht also nicht chronologisch zu sein, wie auch Hitzig anerkannte. Aber Hes. 28, 3 ist nach 26, 1 (vgl. S. 357) aus 589 datiert, und wenn auch die Formulierung der Weissagung erst ca. 570 geschehen sein kann (S. 358): so bleibt es ein schwer vollziehbarer Gedanke, dass schon in dieser Zeit der Ruf Dn.'s so weit von Babel aus verbreitet gewesen sei, dass der König (V. 12) von Tyrus an ihn als an einen bekannten Weisen hätte erinnert werden können.

Sagt man dagegen, dass in Hes. auf eine alt und weit berühmte Persönlichkeit hingewiesen werde, dies: „Wie merkwürdig, dass jede

Kunde von ihr völlig verloren gegangen ist" (M. v. Gerlach, Ist uns das AT noch Gottes Wort? 1892, 30): so ist das grundlos, denn auch z. B. über Hiob redet nur Hes. und ein besonderes Buch des AT, demnach gerade so wie über Dn.; vgl. Jona. Meint man (ebd.) weiter „es ist gar nicht nötig vorauszusetzen, dass der König von Tyrus [28, 3] von Dn. wissen musste", so verstösst dies gegen den Sinn des Textes. Denn die in dem Satze „siehe, du bist weiser als Daniel" genannte Person ist notwendig als eine dem Angeredeten bekannte Person vorausgesetzt.

Aber wohl kann im Zusammenhange damit, dass eine durch Frömmigkeit und Weisheit berühmte Persönlichkeit Namens Dn. im exilischen B. Hes. erwähnt war, die Erzählung von einem höchst frommen und weisen Exulant Dn. aufgekommen sein, unter Mitwirkung des Umstandes, dass auch ein Dn., Hananja, Asarja, Misael unter den heimkehrenden Juden als Priester und Volkshäupter erwähnt sind Esr. 8, 2; Neh. 8, 4; 10, 3. 7. 24. Es ist nicht blos möglich, dass von der Weisheit und dem Glaubensmut dieser vier Männer längst Geschichten unter den Juden erzählt wurden, als der Vf. des B. Dn. sie in seinem Buche verwertete, vielmehr ist jene Annahme sogar notwendig, weil sich sonst nicht seine Anknüpfung an den Namen Dn. erklären würde, und ebenso wenig die Fortwucherung der Danielgeschichten über den Umfang unseres B. Dn. hinaus ganz verständlich wäre. — Aber ob die exilische Existenz eines allerweisesten und in höchsten Staatsstellungen befindlichen Dn. auch nur um 200 v. Chr. (zur Zeit des Jesus Sirach) allgemein, vollständig anerkannt gewesen ist, das wird innerhalb der folgenden Untersuchung zu Tage treten.

§ 79. Entstehungszeit des B. Dan. nach literargeschichtlichen Anzeichen. — 1. Die nachexil. Proph. kennen das B. Dn. nicht. Denn a) die Beziehung der Visionen Sach.'s 2. 6 auf die 4 Weltreiche des B. Dn. ist unrichtig. Nämlich Sach. 2 sind die Völker, welche Israel zerstreut haben, mit 4 Hörnern verglichen, weil Völker aus den 4 Himmelsgegenden sich an der Zerstreuung Israels beteiligt haben, wie ausser Hes. (bes. 37, 9) auch Sach. selbst sagt 2, 10. Also haben die 4 Hörner eine örtliche Bedeutung und stellen Gleichzeitiges dar, können folglich nicht in Parallele gebracht werden mit den 4 Weltreichen Dn.'s, die temporelle Bedeutung haben und einander sukzedieren. Ebenso ist es mit den 4 Wagen in Sach 6, welche die nach den 4 Himmelsgegenden sich entfaltende Einwirkung Gottes auf den Erdkreis darstellen. [Über Sach. 11, 8 schon S. 371 f.]. — b) Gegenüber diesen vermeintlichen Beziehungen von Sach. 1—8 auf Dn. steht der positive Beweis, dass Hag., Sach. und Mal. nicht die in 4 Weltmonarchien sich ausdehnende Entwicklung Israels bis zur Begründung des Himmelreichs gekannt haben: vgl. „noch ein wenig" Hag. 2, 6—9, und Hag.'s Zeitgenosse Serubbabel soll noch die Heilszeit erleben 2, 20—23. Sach. datiert die

Sammlung der Gefangenen Israels auf keine Zeit hinaus 2, 5—17; 3, 8—10; 6, 12 f. 15. Auch in Mal. 3, 1 („plötzlich") spürt man nichts von einer Zeitausdehnung und Zeitberechnung, wie im B. Dn.

2. Nicht, wie Mordekhai (S. 293), ist Dn. in Jesus Sirach einfach übergangen, sondern es ist ausdrücklich 49, 14—16 gesagt, dass kein dem Joseph ähnlicher Mann von Sirach gefunden worden sei. Nun wäre es zwar möglich gewesen, dass nicht die Worte des Hes. (28, 3) über einen weisen Daniel dem Sirach Anlass zu dem Urteil, er habe einen dem Joseph Ähnlichen in Israel gefunden, gegeben hätten. Aber unmöglich hätte er das Urteil, dass kein Analogon zu Joseph in Isr. gewesen sei, fällen können, wenn bereits zu seiner Zeit das uns vorliegende Buch der Danielgeschichten den Dn. als — gleich Joseph — durch Traumdeutung zur Stellung eines Reichskanzlers emporsteigend dargestellt gehabt hätte, und — Jesus Sirach hatte doch der Lektüre des Gesetzes und der Proph. und der übrigen von den Vätern ererbten Bücher [Prolog seines Enkels] sich gewidmet gehabt. — 3. „Warum ist das B. Dn., aber nicht Sirach und z. B. das 1. Buch der Makk. in den Kanon aufgenommen?" (Hengst., Auth. d. Dn. 251). Aber das B. Dn. knüpfte an einen alten Namen an und braucht Dn.-Traditionen nur in einer teilweise neuen Form und mit erweitertem Umfange fixiert zu haben; — auf alle Fälle vergesse man nicht bei der Abschätzung dessen, was in der jüd. Literargeschichte möglich war, dasjenige, was in der christl. geschehen ist: Pseudodionysius wollte die Sonnenfinsternis bei Christi Kreuzigung gesehen haben, fand auch lange Glauben, aber hatte doch kurz vor 532 n. Chr. geschrieben etc. etc. — 4. Mattathias erinnerte an die 3 Männer (Dn. 3) und an Dn. in der Löwengrube (Dn. 6) 1 Mk. 2, 59 f. Aber dies setzt zunächst nur voraus, dass diese Geschichten in Isr. erzählt wurden, und sodann kann nicht behauptet werden, dass die Rede des Mattathias dem Vf. von 1 Mk. (ca. 100 v. Chr.) mit allen Einzelheiten überliefert gewesen sei. — 5. Bludau [oben S. 109] meint hauptsächlich aus der LXX-Übers. von Dn. 9, 24—27 beweisen zu können, dass die LXX zu Dn. gefertigt sei „aetate Maccabaeorum, fortasse non paulo [?] post instaurationem templi ab Antiocho profanati a. 164. Illae enim ... calamitates, quas temporibus turbulentis in Iudaeos incidisse in libris Macc. legimus, adeo hermeneutae animum occupavisse videntur, ut singula fere facta a rege impio perpetrata in versione sua expresserit" (p. 9). Aber die alex. Übersetzung von 9, 24—27 beweist nur, dass in ihr die Stelle auf die makkabäische Drangsalsepoche bezogen worden ist (z. B. Zöckler 185 f.; Wolf, Die 70 Wochen Dn.'s 1889, 67); aber dieses — richtige — Verständnis war nicht blos so lange möglich, als die makk. Zeit währte. Ferner hob gleich andern auch Fritzsche, Handb. z. d. Apokr. 1, 151 hervor, dass das *βδέλυγμα ἐρημώσεως* der LXX zu Dn. 12, 11 auch 1 Mk. 1, 54 steht; jedoch deswegen braucht LXX zu Dn. nur vor ca. 100 existiert zu haben. Sichern Boden gewinnt die Untersuchung erst, wo Bludau p. 13 den Nachweis liefert, dass die LXX zu Dn. schon im NT. benützt ist. „Mit diesem Resultat hätte Bludau sich unseres Erachtens begnügen müssen" (Vetter, Tüb. Quartalschr. 1892, 661).

§ 80. Entstehungszeit des B. Dn. nach sprachlichen und po-

sitiven sachl. Anzeichen. 1. Der „Übergang des babyl. Bêl-šar-uṣur zu Belšaṣṣur hat sich schwerlich in bab. Zeit vollzogen", vgl. insbes. Meinhold, Beitr. 27 ff.; Komp. 3 ff. — 2. Das Hebr. des B. Dn. ist nicht blos nachhesekielisch, sondern auch nachchronistisch, z. B. noch Hes. hat stets das der keilschriftl. Form entsprechende Nebukadr., aber Dn. das spätere Nebukadn. (S. 56). Noch Hes. gebraucht rebaba (Myriade) 16, 7, aber Dn. ribbo 11, 12 (S. 379). Noch Neh. 10, 34 heisst das tägl. Brandopfer ʿolath hatamid, aber blos tamid nur Dn. 8, 11 ff.; 11, 31, wie im nachbibl. Hbr.; gîl (Kreis, Generation = dôr) 1, 10, samar., talm.; chijjab (schuldig m.) 1, 10, aram., mischn.; chathakh (abschneiden) 9, 24, mischn., targ.; rascham (aufschreiben) 10, 21, aram.

3. Das Aram. des B. Dn. ist nicht das Aram., welches Dn. im Exil hätte kennen lernen können. Auf Inschriften aus dem bab.-pers. Bereiche von ca. 700—450 v. Chr. lautet das Relativ ז, nicht זי rsp. ד (Driver 472 f.). Das Aram. des B. Dn. war nicht das Ostaram., sondern das Westaram., welches allmählich in Pal. vordrang (oben S. 99; Nöld., Semit. Spr. 1887, 30; Meinh., Beitr. 23—27). Das Aram. des B. Dn. zeigt auch jüngere Formen, als das des B. Esr.: Esr. hat noch 5 khom (euer) und 10 hom (ihr, masc. pl.; auch Jr. 10, 11), die nicht z. B. mit JD Mich., Gram. chald. 1771, 25 als Hebraismen angesehen werden können, aber Dn. blos die Formen auf n. Es lässt sich auch aus Inschriften zeigen, dass viele Formen, in denen das Aram. des B. Dn. von dem der Targume abweicht, wirklich im Gebrauche waren bis zum 1. Jahrh. n. Chr. (Belege bei Driver 472). — 4. Die pers. Ausdrücke 3, 2. 24 etc. können noch nicht in der exilischen, aber noch, und zwar auch durch Vermittelung der blos mündl. Dn.-Überlieferung, in der makk. Zeit üblich gewesen sein (Meinh., Beitr. 30 f. 69). — Griech. ist z. B. Sumponijja 3, 5 = συμφωνία, was wegen der griech. Endung schon Calov, Criticus sacer 87 richtig anerkannt hat. Wenn man nun auch voraussetzen wollte, dass am Hofe Nebukadn.'s eine Musikkapelle mit griech. Instrumenten gespielt habe: so zeigt doch psanterîn den erst im maked.-alex. Griech. sich findenden Übergang von l in n; vgl. weiter Meinh., Beitr. 32.

6. Religionsgeschichtliches: Im Unterschied auch von Chronika (vgl. II, 36, 7 mit Dn. 1, 2) zeigt sich Vermeidung von „Jahwe" nicht blos in Bezug auf Nichtjuden 1, 9. 17, sondern auch im Gespräche der Juden untereinander (2, 18 f.), demnach als Symptom der späteren Transzendentalisierung Gottes (oben S. 81): 1, 2. 9. 17; 2, 11; „Gott des Himmels" 2, 18 f. etc. (nicht „aus missionarischem Grund", Meinh., Komp. 55). Nur beim Hinweis auf Jr. 25, 11 und im daran sich anschliessenden Gebete ist Jahwe gesagt 9, 2. 4. 10. 13. 20; aber auch in K. 9 überwiegt adonaj 4. 7—9. 15 f. 19; elohim 11 etc.; vgl. „seinen Gott" 11, 32 — פָּנִים vor Gott schon 6, 11, wie im Targ. Jr. 31, 33 etc. — Die Engel treten mit Namen auf etc. etc.

§ 81. Entstehungszeit des B. Dn. nach negativen sachl. An-

zeichen desselben. 1. Nach 1, 1 soll Nebukadn. schon im 3. Jahre Jojaqims nach Jerus. gekommen und auch den Dn. mit weggeführt haben. a) Denn das dortige בוא sollte „kommen" bedeuten. Denn es heisst nirgends etwas anderes, als eintreten, eintreffen, Eingang haben d. h. im Verkehr stehen Ps. 26, 4 etc. Auch die | אֳנִיָּה תַּרְשִׁישׁ בָּאָה Jon. 1, 3 ist ein Schiff, das nach Tartessus zu kommen pflegte (dies wieder gegen Hebbelynck, De auctoritate historica libri Dn. 1887, 76), und navis veniens i. e. venire solita, ventura ist zu übersetzen statt mit Siegfried-Stade s. v. „navis profectura". Überdies heisst es Dn. 1, 1 bâ Jeruschalajim wajjāṣar ʾaläha. Da ist also an das „bô" nach Jerus. als unmittelbare Folge die Belagerung desselben angeknüpft. Auch darnach ist es gewaltsam, mit bô etwas anderes gemeint sein zu lassen, als „kommen". Auf jeden Fall setzt Dn. 1, 1 voraus, dass das bâ und das wajjāṣar in demselben Jahre geschehen sei.

Ferner die Bezeichnung des Neb. als König 1, 1, was er doch erst nach dem 3. Jahre Jojaqims geworden ist, kann eine nicht auffallende Prolepsis des bei Neb. gewöhnlichen Königstitels sein, und so gleicht sich naturgemäss 1, 1 mit 2, 1 (2. Jahr des Neb.) aus. Man kann also nicht 2, 1 so auffassen, als werde darin der chronologische Fehler von 1, 1 korrigiert. Folglich kann nicht mit dem Texte von 1, 1 und 2, 1 die Aussage verknüpft werden, dass zwar das angebliche „Gehen" des Neb. nach Jerus. im 3. Jahre Jojaqims, aber die Belagerung Jerusalems ein oder mehrere Jahre später geschehen sei. — b) Mindestens ein Jahr später müsste aber die Belagerung Jerusalems schon in dem Falle geschehen sein, wenn Neb.'s Anmarsch auf (Vorderasien, Äg. und) Jerus., der im 4. Jahre Jojaqims erst angedroht wurde Jr. 25, 1. 9; 46, 2, auch wirklich in diesem 4. Jahre ausgeführt worden wäre. Nun könnte man vermuten, dass Neb. nach der Schlacht bei Karkemisch im 4. Jahre Jojaqims bei der Verfolgung der Äg. auch Jerus. belagert habe. Aber nach ausserisr. Quellen steht es fest, dass Neb. kurz nach jener Schlacht wegen Ablebens seines Vater nach Babel eilen musste und „jedenfalls nicht vor 604 zum Heere zurückkehrte" (Tiele 426, Winckler, Gesch. 311). Folglich kann auch mehr als ein Jahr zwischen dem 3. Jahre Jojaqims und der wirklichen Ankunft Neb.'s in Jerus. 2 Kn. 24, 1ᵃ gelegen haben. — c) Zu stande gekommen ist die abweichende Angabe Dn. 1, 1 aber möglicherweise so, dass die 2 Kn. 24, 1ᵇ erwähnten drei Jahre der Unterthanenschaft Jojaqims unter Neb. als vom Regierungsanfange Jojaqims an laufend aufgefasst wurden, weil kein Anfangspunkt ausdrücklich erwähnt war. — Wenn aber jemand meinen sollte, dass doch die Zahl drei Dn. 1, 1 richtig sein müsse, weil ein Autor, und hätte er auch der makk. Zeit angehört, nicht unbekannt mit denjenigen jeremianischen Angaben habe sein können, durch die wir jetzt die Richtigkeit jener Zahl drei bestreiten: so vergleiche er nicht nur oben S. 274 f., sondern auch Gn. 11, 31; 12, 1. 4 (Charan) mit Act. 7, 2 (Ur); Dt. 10, 22 (70 Seelen) mit Act. 7, 14 (75); Gn. 23

(von Ephron in Hebron) mit Act. 7, 16 (von Hemor in Sichem); Ex. 12, 40 (430 Jahre in Äg. allein) mit Gal. 3, 17 (430 Jahre in Kanaan und Äg.).

2. Anderes, was gegen exil. Abfassung spricht, soll nur kurz angedeutet werden: Die Anerkennung des isr. Gottes durch Neb. 2, 47. 3, 29; 4, 31—34 stammt aus dem prinzipiell berechtigten Wunsche der Isr., dass ihr wahrer Gott solche Anerkennung finden möge, vgl. B. Esth. u. Jona. — Der Bericht über die Glaubensverfolgung der Exulanten durch Neb., der nach den sonstigen Quellen kein rel. Feind Israels war, und die grelle Zeichnung der unköniglichen Wut 3, 13—15 sind begreiflich als Persiflagen solcher Tyrannen, die wie Ant. Epiph. gegen die Religion Isr. wüteten. — Die Vertierung des Neb. durch 7 Zeiten d. h. Jahre hindurch innerhalb seiner Regierung hat nichts mit den Worten des Berossos bei Jos., c. Ap. 1, 20 *ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν μετηλλάξατο* [Niese: *μετήλλαξε*] *τὸν βίον* zu thun. Denn auch über den Vater des Neb. heisst es bei Jos., Antt. 10, 11, 1 und c. Ap. 1, 19 *συνέβη ... ἀῤῥωστήσαντι ... μεταλλάξαι τὸν βίον*, und jene Unkräftigkeit war der Übergang zum Tode, vgl. von Ant. Epiph. 1 Mk. 6, 8 *ἱμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν*. — Neb. ist in solcher Weise der Vater des Belsazar genannt 5, 11. 13. 18. 22, dass er als dessen eigentlicher Vater gemeint sein muss. In langer Tradition kann Neb. zum unmittelbaren Vorgänger des Bels. geworden sein, wie auch Bar. 1, 11, und so ist z. B. der Jes. 20, 1 genannte Saregon in Kn. übergangen, und in Tob. 1, 15 ist dann Salmanassars Sohn der Sanherib genannt. Der Zeitraum 701—681 ist für den entfernten Beobachter von Tob. 1, 21 zu 50 Tagen zusammengeflossen. Sodann 516—331, woraus nur weniges berichtet war, zog man bei der Berechnung der Schöpfungs-Ära zu 34 Jahren zusammen (Corpus Inscr. Hbr. 486). Die Ungeschichtlichkeit der erklärbaren Angabe, dass als Neb.'s Sohn Belsazar bezeichnet ist Dn. 5, 11 etc., wird nicht dadurch ausgeglichen, dass Belsazar existiert hat, vgl. treffliches darüber bei Meinhold, Beitr. 33 ff.; jetzt noch Keilinschr. Bibl. III, 2, 89: in einer Inschrift sagt Nabûna'id 555—538: „Bil-šar-uṣur, den erstgeborenen Sohn ... [ihm] verlängere seine Tage etc.!" — „Darius der Meder ist positiv ausgeschlossen" Schr., KAT² 437, vgl. anderes bei Rösch, TSK. 1884, 194 f.; Meinhold, Beitr. 41 ff.; Z. f. Assyr. 1890, 81 ff.; Prašek, Medien und das Haus des Kyax. 1890; Winckler, DLZtg. 1891, 273; Kamphausen, Das B. Dn. und die neuere Geschichtsforschung 1893, 22 ff.[1]).

[1]) Aber ist nicht dieses und jenes Element des B. Dn. durch die Keilschriftdenkmäler bestätigt worden? Z. B. Kaulen, Assyrien und Babylonien 1891, 262 schreibt: „Man sieht, dass der Verf. des Buches die babylonischen Einrichtungen und Zustände vor Augen hatte. Schon gleich der Ausdruck (1, 3) „Oberster der Eunuchen" für den Minister des königlichen Hauses wird durch viele Abbildungen aus Ninive bestätigt; dass die zum Pagendienst bestimmten jüdischen Jünglinge in Schrift und Sprache der Chaldäer unterrichtet werden müssen, ist nach dem oben S. 199 Gesagten sehr verständlich. Die Magier erscheinen in der nämlichen Stellung, welche ihnen nach den oben S. 185 ff. mitgeteilten Originalberichten zukam. Die stehende Anrede „König, lebe ewiglich!" [2, 4 etc.] war von der Etiquette gefordert, wie alle auf S. 185 ff. abgedruckten Briefe zeigen. Die Ebene Dura (3, 1) ist von Oppert innerhalb der Ringmauern des alten Babylon aufgefunden worden. Noch jetzt ist dort der

3. Auf welche Abfassungszeit weist das Buch Dn.? In K. 8 ist das durch den Ziegenbock symbolisierte Reich, welches 2300 Abend-Morgen d. h. Tageshälften (also halb soviel Tage) das Volk der Heiligen misshandelt, ausdrücklich als das Reich Jawan gedeutet 8, 21. Das grosse Horn des Ziegenbockes ist dieses Reiches erster König, also Alex. d. Gr., und das kleine Horn ist Ant. Epiph. (175—164). Dieser hat 1150 Tage ungefähr von der Aufstellung des verwüstenden Greuels (eines kleinen silb. Zeusaltars auf dem Brandopferaltar), vom 15. Kislew 168 (1 Mk. 1, 57) bis zur Tempelweihe am 25. Kislew 165 (1 Mk. 4, 52) das Heiligtum Israels profaniert. Nun ist das kleine Horn 8, 9—12. 23—25 und das kleine Horn 7, 8. 20 so wesentlich gleich charakterisiert, dass beide die gleiche Grösse bezeichnen müssen; vgl. hauptsächlich Zöckler, Dn. 1870, 148 f., und v. Gutschmid, Kleine Schriften, Bd. 2 [1890], 177 hat die Ausrottung der 3 Hörner 7, 8 als im J. 171 geschehen nachgewiesen[1]). Also ist auch in K. 7 — und auch 2, 43—45 — die Linie der Verfolgung Israels bis auf Ant. Epiph. hin gezeichnet[2]).

Unterbau eines kolossalen Denkmals vorhanden. Die Aufrichtung einer Denksäule zu einem politischen oder religiösen Zweck war in beiden Monarchien ein oft wiederkehrendes Mittel. Die wunderbare Hand (5, 5) schrieb auf den Kalk der Wand, wie es in Babylonien Sitte war.“ Aber sogar wenn alles Angeführte wirklich spezifisch [assyrisch-] babylonisch wäre, sodass es einigermassen schwierig hätte allgemein bekannt sein können, und sogar wenn es, wie z. B. ein möglicherweise unmittelbar vor Babel gelegenes Duru und ein dort vielleicht bemerkbarer Denkmalsrest, wirklich direkt zu einem Element des B. Dn. in Beziehung stünde: so würde durch alles dieses nicht bewiesen, dass die im vorliegenden Buche zusammengefassten Geschichten nicht durch eine langdauernde mündliche Tradition modifiziert worden sein können und sind.

[1]) Sollte aber auch wirklich bei der Deutung der runden [!] Zahlen 10 u. 3 (7, 7 f.) auch v. Gutschmids Nachweis nicht vollkommen sein, so wäre dies keine Schwierigkeit, weswegen man De Lagarde's Meinung (GGA. 1891, 507 ff.), dass das kleine Horn 7, 8 Vespasian bezeichne und Dn. 7 im J. 69 n. Chr. geschrieben sei, billigen könnte. Denn De Lag. hat kein Wort darüber gesagt, ob die Schilderung des kl. Horn 7, 8. 20 f. 24 f. auf Vespasian passt, ob dieser, wie Ant. Epiph., darnach getrachtet habe, Zeiten und Gesetz [bei den Juden] zu ändern; der sonstigen Hindernisse dieser Meinung nicht zu gedenken.

[2]) Was Zöckler 75 f. 148—150 dargelegt hat, gilt auch noch gegenüber Bender, Vorträge ü. d. alttestl. Offenb. 1891, 240 ff. — Zu der erwähnten höchst ähnlichen Charakteristik des kleinen Hornes von K. 7 und 8 als einem positiv gegebenen Entscheidungsmoment gesellt sich noch mindestens ein Fingerzeig hinzu, welcher darauf hinweist, dass man auch in dem kl. Horn von K. 7 den Ant. Epiph. erkennen soll. Nämlich von den 10 Hörnern 7, 8 sind nur 7 als nicht durchs kl. Horn vernichtet erwähnt, aber 3 als von ihm ausgerottet: gerade 7 Könige hatte aber das Seleuzidenreich vor Ant. Epiph. Überdies können eben 3 (Demetrius, Heliodor und Ptol. VI) namhaft gemacht werden, welchen Ant. Epiph.

Dies wird dadurch bestätigt, dass auch 7, 25 die Dauer der Drangsal begrenzt ist durch 1 Zeit und Zeiten und einen Abschnitt von 1 Zeit. Denn kongruiert das nicht mit dem etwas mehr als 3 Jahre betragenden Zeitraum von 8, 14? Damit kommt aber die Drangsalsdauer 9, 27 ($^1/_2$ Jahrwoche = ca. $3^1/_2$ Jahr) und 12, 7 (1 Zeit und Zeiten und eine Hälfte) sowie 12, 11 (1290 Tage) und 12, 12 (1335 Tage) so wesentlich überein, dass überall ebendieselbe Drangsal gemeint sein muss (die 1290 ist wohl richtig vom 15. Kislew 168 bis 6. Juni 164 berechnet durch Cornill, Die siebzig Jahrwochen Daniels, 1889, 26—30; vgl. noch Schlatter, TSK. 1891, 636. 702). — Soviel genügt hier, und deshalb hebe ich alles weitere für eine andere Gelegenheit auf. — Denn schon nach dem Gegebenen steht dies fest: die Drangsalszeit der Juden unter Ant. Epiph. steht deutlich im Mittelpunkt der Darstellung des B. Dn. Wie aber der Vf. über die vorhergehenden Zeiten an einer nicht genauen Tradition teilnahm, so verwandeln sich auch da, wo er über jene grosse Zeit hinausschritt, die realen Konfigurationen in ideale Umrisse. Nun sagte Del., PRE.^{2} 3, 479, ein sicheres Anzeichen der Entstehung des Buches in der Seleuzidenzeit sei es an sich nicht, dass es von Ant. Epiph. aus in eschatologische Aussichten übergeht. Indes im Anschluss an oben S. 320 ist dies zu sagen: Es wäre ohne Analogie, dass ein Prophet seine eigene fragliche Gegenwart [die Zeit Neb.'s] sowie die nächstfolgende Periode nicht genau kenne, dann eine einzelne entfernte Periode [die Zeit des Ant. Epiph.] ganz genau und die darauf folgende Zeit wieder nicht. Daher wird man zu dem Urteil gedrängt, dass das B. Dn. zur Zeit des Ant. Epiph. entstanden ist[1]).

§ 82. Wahrscheinliche Entstehungsart des B. Dn. — 1. Mindestens die Grundlinien des biographischen Teiles des B. Dn. (K. 1—6), aber möglicherweise auch Richtpunkte zu den Zukunftsausblicken 2, 29 ff.; 7—12 waren in der Tradition über einen hervorragenden frommen Israeliten der Exilszeit allmählich ausgebildet worden; aber schriftliche Fixierungen dessen, was man sich erzählt (und gehofft) hatte, sind wahrscheinlich erst seit 168 v. Chr. unternommen worden, indem vielleicht (S. 384) zunächst K. 1—7 im J. 168 oder 167 entstand und dann als immer deutlicher ausgeführte Bilder die K. 8. 9. 10—12 hinzugefügt wurden bis zum J. 164.

---

den Thron streitig machte. Diese positiven Direktiven des Textes müssen, besonders wenn noch der runde Charakter der Zehnzahl erwogen wird, die Schwierigkeit in den Hintergrund treten lassen, welche darin liegt, dass Heliodor keine Rechtsansprüche auf den Thron hatte. Deshalb vermag ich nicht Köhler, Lehrb. II, 2, 539 f. beizustimmen, welcher die erwähnten drei nicht als die vom kl. Horn ausgerotteten gelten lassen zu können meint.

[1]) Auch gegen die Analogie darf man nicht die Augen verschliessen, dass die Abfassungszeit anderer Zukunftsbilder (Apokalypsen) und z. B. auch die des Sohar mit der von ihnen angenommenen (berechneten) messianischen Epoche zusammenfällt.

2. Als im J. 168 die ihrer Art nach allen vorherigen Jammer des Jahwevolkes übersteigende Not hereinbrach — denn auch zu Ahabs oder Manasses oder Nebukadnezars Zeit war die von den Vätern ererbte Religion nicht verboten worden —: da hat wahrscheinlich einer aus dem Kreise der „Frommen" (Chasidäer 1 Mk. 2, 42; 7, 14—18; von ihnen leitet das B. Dn. her Hamburger, Realencykl. f. Bib. u. Talm. 2, 265) die jetzt vorliegenden Aufzeichnungen entworfen, den Jahwetreuen zur Ermutigung und Tröstung, den zum Philhellenismus hinüberneigenden Seelen zur Warnung.

3. Dabei hat er die auf die Zukunft bezüglichen Aussagen aus den zu seiner Zeit vorhandenen Enthüllungen über die Geschichte des Gottesreichs abgeleitet, wie 9, 2 es ausdrücklich heisst „im Jahre eins des Darius merkte ich in den Schriften auf die Zahl der Jahre, dass nämlich zu Jr., dem Proph., das Wort Jahwes geschah, voll werden zu lassen für die Trümmer Jerusalems 70 Jahre". Denn die natürlichste Folgerung ist, dass er auch zu anderer Zeit in den Schriften gelesen und da auf anderen Inhalt derselben geachtet habe. Aus den Verkündigungen der Proph. entnahm er, dass das vollendete Gottesreich vom Himmel aus gegründet werden werde 2, 44, und dass der Grad seiner Erhabenheit über die Weltreiche durch den Abstand von Tier und Mensch veranschaulicht werden könne (ke-bar enâsch 7, 13). Dieser aus den Grundelementen des proph. Zeugnisses aufgeführte Aufbau ist denn auch am Tage der wirklichen Vollendung des alttestl. Gottesreichs als „Gold oder Silber oder Edelsteine" anerkannt worden (1 Kor. 4, 12 f.). Indem aber der Vf. durch eine buchstäbliche Auffassung und Ausweitung der runden Zahl „70 Jahre" (Jr. 25, 11; 29, 10), — wie eine solche Erweiterung zu einem *χρόνος μακρὸς ἕως γενεῶν ἑπτά* auch im Briefe Jr. V. 3 vorliegt etc. etc. —, auch den Termin der Gottesreichsvollendung erkennen zu können meinte, hat er eine Frage zu lösen gestrebt, die Propheten (1 Petr. 1, 11) und Apostel (Act. 1, 7) nicht beantwortet worden ist, und deren von ihm vorgetragene Lösung am Herrentage als verbrennlicher Aufbau (1 Kr. 4, 12 f.) durch die Thatsachen erwiesen worden ist. Denn in 9, 25—27 war nun einmal nicht das wirkliche Jahr des Auftretens des wahren Messias gefunden, — Hippolytus [oben S. 109], 25 freilich meinte „Nach der Rückkehr des Volkes aus Babylon ... sind 434 Jahre gewesen bis zur Erscheinung des Christus"; und Gott sei Dank dafür, denn sonst hätte man sein Berufsbewusstsein daraus abgeleitet. In diesen Zusammenhängen fällt ein hinreichendes Licht auch auf den Umstand, dass das B. Dn. den von ihm erlangten Grad von Anerkennung — als absolut dürfte er nl. nicht zu schätzen sein — erlangen konnte, obgleich in der nächsten Zeit nach seinem Hervortreten das Endheil nicht eingetreten ist. Denn wenn man bedingungslose Einhaltung der mit den Weissagungen verknüpften Zeittermine ins Auge gefasst hätte, so hätte auch die und jene ältere Prophetie als unverwirklicht verworfen werden müssen.

4. Insofern nun dieser Vf. überzeugt sein konnte, dass er Andeutungen über die künftige Beziehung von Weltreich und Gottesreich, wie dieselben sich in der Tradition mit dem Namen Dn. verknüpft hatten, zu detaillierten Bildern entfalte, sodass er das einst Verschlossene 8, 26 etc.

nunmehr offen vorlege, insofern hat er auch ein Recht besessen, seine Darlegungen dem Namen Dn. zuzueignen. Jedoch auch dies darf nicht verschwiegen werden, dass er dabei auch über dieses materiale Recht hinausgegangen sein kann, und die Frage, ob nicht auch die Sitte, unter dem Namen älterer, berühmter Personen zu schreiben, ihn zu seinem Verfahren wenigstens mit veranlasst hat, ist lediglich nach den oben (S. 385 ff.) vorgelegten Thatsachen und darnach zu beantworten, dass die Abgrenzung des hebr.-jüd. Kanon von den Apokr. (z. B. mit der pseudonymen Weish. Sal.) nicht durch eine unmittelbare Gotteskundgebung vollzogen worden ist. Vgl. noch § 89, 2!

§ 83. Der Psalter (ψαλτήριον) ist die metonymische — das Werkzeug für das mit dessen Handhabung zusammenhängende Produkt setzende — Benennung der Sammlung von Psalmen, d. h. Gedichten, die wenigstens zum grossen Teile unter Harfenbegleitung vorgetragen zu werden pflegten. Bei den nichthellenistischen Juden wurden diese Poesien, weil sie alle unmittelbar oder mittelbar zur Verherrlichung des Gottes der allgemeinen und der speziellen Offenbarung dienen sollen, Tehillim (Lobeserhebungen) genannt. Geben aber diese beiden Gesamtbezeichnungen keinen Aufschluss über den Ursprung dieser Dichtungen, so begründen doch die literarischen Überlieferungen sowie auch sprachliche und sachliche Erscheinungen das Urteil, dass im Psalter ebenso Dichtungen aus älterer Zeit aufbewahrt sind, wie in ihm hauptsächlich die Gedanken und Gefühle späterer Wendungen der Geschichte Israels ihren Widerhall gefunden haben.

1. Textkritische Vorbemerkung. Dem Ps. könnte eine spezielle Stellung in der Textgeschichte § 15 ff. zukommen, weil er in besonders nahem Bezug zum weiten Kreise des jüd. Volkes stand, also auch dessen fortschreitendem sprachlichen und ideellen Besitzstande angepasst worden sein könnte, ferner weil nicht der gleiche Grad von Normativität, wie dem Gesetze, auch dem Psalter zukam, und weil er thatsächlich betreffs der Gottesbenennung eine im übrigen AT nicht konstatierbare Anpassung an einen späteren religiösen Standpunkt zeigt in den Elohimps. (S. 77). Indes aus alle dem kann nicht positiv eine weitergehende Alteration des Psalmentextes gefolgert werden: auch der erwähnte 3. Umstand giebt keinen genügenden Anhalt dazu, weil zwar die Scheu vor dem Gebrauch des göttl. Eigennamens Jahwe ein hinreichend starker Anlass zur Vertauschung desselben mit dem Gattungsworte „Gott“ gewesen sein kann, aber trotzdem nicht andere Rücksichten genügend stark zur Motivierung von Textänderungen gewesen sein müssen. Ein ihrer Annahme günstiges Zeichen ist freilich noch zu erwähnen: Für מֵאֹיְבֵי und מִקְמֵי 2 Sm. 22, 4. 49 steht das volle מִן Ps. 18, 4. 49, und dies war später beliebt; denn gegenüber 8 מִן vor artikellosem Wort in 2 Sm. u. Kn. habe ich ca. 45 in Chr. beobachtet. Anderseits aber sind schon gegenüber den elohimischen Ps. die übrigen unverändert, zeigt sich überhaupt eine mannichfache Verschiedenheit

innerhalb der Ps., sodass nicht an durchgreifende spätere Nivellierung derselben zu denken ist, und ist jene wahrscheinliche Bevorzugung von יהוה nur eine leichte Modifikation.

2. Literargeschichtliche Materialien und deren Tragweite. a) Auch die Hbr. haben viel literarische Produkte besessen, die sich von der Prosa, und zwar auch der rhetorischen, abheben durch eine besondere Wortwahl, durch das geregelte Sinn- und Längenverhältnis der einfachsten Sätze oder zweier solcher Sätze, die sich zu einer Sinneinheit ergänzen (= Stichos; rhythmische Grundeinheit § 86, 1; 92, 3), ferner durch Strophenbildung, teilweise auch durch alphabetische Anordnung (S. 58) und vielleicht durch stufenartige Aneinanderfügung der Sätze (120—134), wenn auch nicht durch ein Metrum oder durch beabsichtigten Reim: — Poesien, *ποιήσεις*, Hervorbringungen *κ. ἐ.*, vgl. maʒasaj „m. [literar.] Produkte" Ps. 45, 2. — Welchen Reichtum an Poesien der Hbr. besass, veranschaulicht schon ein Überblick über die poet. Stücke, die in den bisher betrachteten Bb. des AT enthalten sind: *α*) episch-lyrisch: Gn. 4, 23 f.; Ex. 15, 1—18; Nm. 21, 27—30; Dt. 32; Ri. 5; 1 Sm. 18, 7; 2 Sm. 22; 23, 1—7; Jes. 38, 9—20; Jon. 2, 3—10; *β*) didaktisch: Ri. 9, 7—15; 14, 14 etc.; 2 Sm. 12, 1—4; 14, 6 ff.; Jes. 5, 1—6; 28, 23—29; *γ*) lyrisch: Jes. 12, 1—6; 2 Sm. 1, 19—27; 3, 33 f.; *δ*) auf den Willen einwirkend: Gn. 9, 25—27; 27, 28 f.; 49, 3—27; Nm. 6, 24—26; 21, 17 f.; 23, 7—10 etc; Dt. 33; Jos. 10, 12ᵇ; 1 Sm. 2, 1—10; Hab. 3, 1—19. — Da zwei von diesen Poesien nach ausdrücklicher Angabe im Sepher hajjaschar standen (S. 180), so war dieses Buch wenigstens in erster Linie eine Gedichtsammlung. Es existiert überdies auch ein lebendiger Znsammenhang zwischen diesen Dichtungen und den Ps., indem inhaltlich oder formell hervorragende Sätze aus jenen wiederholt oder nachgebildet sind in den Ps., z. B. Ex. 15, 2; Jes. 12, 2 in Ps. 118, 14; aus dem Deboralied Ri. 5 ist V. 4 f. nachgebildet, wenn auch nicht zitiert („quoted"; Driver, Sermons on... Old Test., 1892, 190) in Ps. 68, 8 f.

b) Wie nun der Sinn für Dichtkunst bei den Hbr. zweifellos ein ererbter (vgl. z. B. Zimmern, Bab. Busspsalmen 1882, 2 f.) und von je her bethätigter gewesen ist, so sind auch im Psalter nicht wenige Stücke aus alter Zeit datiert:

Denn überschrieben ist *α*) mit לְמֹשֶׁה Ps. 90; — *β*) mit לְדָוִד 3—9. 11—32. 34—41. 51—65. 68—70. 86. 101. 103. 108—110. 122. 124. 131. 133. 138—145, also 73, nicht 74, wie Schr. § 333 und Bäthgen, Handkommentar zum AT: die Ps. 1892, VII f. angeben: das bei ihm mit aufgezählte „76" ist ausgeartete Dittographie des vorausgehenden „70". Ferner bei Ps. 132, den überdies auch Schr. und Bäthg. nicht mit aufführen, ist לדוד Dativobjekt zum vorhergehenden „gedenke, o Jahwe". — *γ*) לְשָׁלֹמֹה steht bei 72 und 127. — *δ*) לְאָסָף bei 50. 73—83 (also 12) — *ε*) לבני קרח bei 42. 44—49. 84. 85. 87. 88 (also 11); beim letzten zugleich לְהֵימָן הָאֶזְרָחִי. — *ζ*) לְאֵיתָן הָאֶזְרָחִי bei 89. Die bisher genannten 1 + 73 + 2 + 12 + 11 + 1 sind gerade 100. — Der Sinn dieses לְ, z. B. in mizmor ledawid 3, 1 ist לְ als Exponent der Genetivbeziehung gemeint, durch dessen Anwendung die Indeterminiertheit des Besitztums ausgedrückt werden soll: ein Psalm Davids.

Denn diesen Gebrauch von ל besitzt nicht nur das Arab., sondern auch das Hbr. (Hab. 3, 1; 1 Sm. 16, 18 etc.); und wie bei mizmor etc. ledawid 3, 1 etc., so ist auch bei blossem ledawid dieser ausdrücklich (7, 1 u. 18, 1) oder wahrscheinlich durch Zusätze (3, 1 etc.) als Dichter bezeichnet. Als Genetivzeichen ist dieses ל auch gefasst von den LXX in ihrem *ψαλμὸς τῷ Δαυίδ* 3, 1 etc., indem sie auch *τοῦ Δ.*, 26, 1 etc. gesetzt haben, noch ganz abgesehen von der Verschiedenheit der Handschrr. 37, 1; 86, 1. Es kann auch nicht mit genügendem Grund bezweifelt werden, dass dieses ל vor allen Eigennamen den Urheber bezeichnen sollte.

Das ל sollte also kaum bezeichnen das Objekt, auf welches (LXX bei 72, 1 *εἰς Σολομών*; so „vielleicht auch bei 20. 21. 110" Bleek 1886, § 221), oder das Muster, nach welchem ein Gedicht gefertigt, oder den Singchor, welchem es zur Aufführung übergeben wurde (so bei lib^{e}nê Qórach schon Eichh. 5, 22; allgemeiner de Lagarde, Orientalia 2, 14 f.: sogar ledawîd meine die Übergabe des Ps. an eine nach David benannte Sängerriege). Für die ersterwähnte Ansicht spricht nicht sicher der auffallende Wechsel von mizmor (o. ä.) ledawid 3—6 etc. mit ledawid mizmor 24. 40 (z. B. gegenüber 41.) 101. 109. 110. 139; vgl. 32, 1 mit 53, 1 etc. (der gleiche Wechsel bei lib^{e}nê Qórach und bei le-Asaph); wenigstens ist bei derselben Wortfolge 56 f. eine Situation aus Davids Leben erwähnt, von welcher diese Psalmen ein Echo bilden sollen. Auch ist bei dem wirklich „auf" David gedichteten Ps. 132 das לדוד nicht vorangestellt; freilich das Gegenteil liegt wahrscheinlich in 144, 1. 10. Ferner obschon תְּפִלָּה לְעָנִי 102, 1 wahrsch. bedeutet „Gebet für einen Gebeugten", so können jene Eigennamen nicht sicher dem Gattungsnamen עני gleichgestellt werden. — Gegen die letzterwähnte der obigen drei Ansichten spricht, dass dann der Dirigent in 39, 1; 62, 1 „dem Chorleiter Jedî[û]thûn" von der Sängerriege „David" getrennt wäre. Jener stand an der Spitze seiner 6 Söhne 1 Chr. 25, 1. 3; 2 Chr. 5, 12, und Nachkommen von ihm heissen zu Josia's Zeit einfach Jeduthun 2 Chr. 35, 15, und wenn von ihnen schon jenes לידיתון Ps. 39, 1 gemeint sein könnte, da ein persönl. Obj. an נצח auch durch ל angeknüpft ist 2 Chr. 34, 13, so ist von ihnen jedenfalls das ידי[ו]תון על 62, 1; 77, 1 zu verstehen, also „Musikmeister über die Jedîthûnäer", weil hinter נצח auch ein persönliches Obj. mit על folgt Esr. 3, 9; 2 Chr. 2, 1. In Ps. 77 würde also der wirkliche Sängerchor der Jeduthunäer mit der angeblichen Sängerriege „Asaph" zusammenstossen. Ist de Lag.'s Meinung wirklich durch die Abbildung eines alten griech. Kodex (GGA. 1891, 501) wahrscheinlich geworden? Einen *χορος του Δαυιδ* findet man da nicht.

Formale Beurteilung dieser literar. Angaben. Für ihren Wert kann man anführen: α) Wenn kein geschichtlicher Anhalt vorhanden gewesen wäre, so würde es auffallend sein, weshalb Spätere nicht alle Ps. an Vf. verteilt, weshalb ferner sie gerade den und jenen Ps. von David abgeleitet, weshalb endlich sie dem Salomo, welchem 1005 Lieder beigelegt sind 1 Kn. 5, 12, doch nur 2 Ps. zugeschrieben haben etc. Indes muss doch auch mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass nicht blos nach Überlieferungen betreffs der Personen, sondern auch nach Urteilen über die Mosaische, Davidische etc. Art der betreffenden Gedichte dieselben

an Vf. verteilt worden sein können. Auch kann über 144 kaum anders geurteilt werden, als dass לדוד aus dem Ps. geschöpft ist; denn V. 10 steht „den David, seinen Knecht". — β) Die musikalischen Bestandteile der Überschriften (vgl. schon bei Hab. 3; oben S. 350) sind bereits von der LXX mehrfach sinnlos übersetzt, also schon nicht mehr verstanden, z. B. לַמְנַצֵּחַ εἰς τὸ τέλος 4, 1 etc.; Vulg.: in finem; vgl. anderes in Staerk's Zusammenstellung der Ps.-Überschriften nach MT, LXX, Aq., Sym., Theod., Targ., Hier. (ZATW. 1892, 94—133) 95 f. 107 etc. Dies dürfte allerdings nicht mit einem Hinweis auf die natürliche Verschiedenheit von Original und Übertragung (oben S. 114 f.; so Bäthg. XXXI) erklärt werden können; aber jedenfalls leitet dies nicht sicher um mehrere Jahrh. über die Ursprungszeit der Psalmen-LXX zurück. — γ) Von den 73 David. Ps. sind 13 in bestimmte Abschnitte von Davids Leben versetzt, nämlich in chronolog. Reihenfolge: Ps. 59: 1 Sm. 19, 11; 56: 21, 12; 34: 21, 15; 52: 22, 9; 54: 23, 19; 57: 24, 4 ff.; 142: 24, 4; 63: K. 25 ff.; [30: „Lied bei der Einweihung des Hauses" wird am richtigsten mit dem τοῦ Δαυὶδ der LXX auf 2 Sm. 7, 1 bezogen]; 60: 2 Sm. 8, 3—14; 51: 12, 1 ff.; 3: 15, 30; 7 „eine Ode Davids, welche er sang zu Jahwe über die Worte des Kusch, des Benjaminiten". Bei jenen 12 Angaben kann kein Streit sein, dass sie aus den oben hinzugefügten Stellen der Bb. Sm. geschöpft sind. Der Name Kusch in der 13. Angabe Ps. 7, 1 steht nicht im hbr. Sm., aber Kuschi, und zwar auch „Worte des Kuschi" gerichtet an David 2 Sm. 18, 31. Nun kann ein auslautendes י weggefallen sein, wie mehrmals (S. 75), und das folgende ימיני kann diesen Wegfall begünstigt haben. Der Inhalt von Ps. 7 kann auch als Ausdruck der über jene Botschaft 2 Sm. 18, 31 in David aufsteigenden Gefühle betrachtet werden. Daher wird die LXX richtig haben ὑπὲρ τῶν λόγων Χουσί. Darnach gewähren auch diese 13 Beziehungen von Ps. mit לדוד auf Situationen aus Davids Leben keine selbständige Garantie für die Richtigkeit jenes Ledawid.

Gegen die absolute Sicherheit jener liter. Angaben flössen aber folgende Momente Bedenken ein: δ) Derjenige, welcher Ps. 72, 20 schrieb „zu ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isai's", hat gemeint, dass alle vorhandenen Gebete Davids in die Sammlung aufgenommen seien. Daraus, dass hinter jener Notiz noch Gedichte mit לדוד, und zwar auch „ein Gebet Davids" 86, 1 stehen, ersieht man, dass das literargesch. Bewusstsein Israels nicht eine ungespaltene Einheit gebildet hat. Es ist charakteristisch, dass jene Bemerkung Ps. 72, 20 von Keil in s. Ps.-Besprechung S. 356—370 nicht erwähnt worden ist: er hätte dabei allerdings zugeben müssen, dass nicht mit ihm die abstrakte Möglichkeit geleugnet werden darf, dass vom Schlussverf. des Pent. zwei differierende Schöpfungsdarstellungen und vom Schlussverf. der Bb. Sm. zwei einander ausschliessende Erzählungen über Sauls Bekanntschaft mit David 1 Sm. 16, 20 ff.; 17, 55 ff. nebeneinander gestellt werden konnten. — ε) Ebenso Bedenken erregt der Umstand, dass die Beziehung des David zum Psalter sich als eine in der spätern liter. Tradition immer wachsende erweist: Denn 1 Chr. 16, 7 behandelt Ps. 96 und 105 f. als von David bei der Einweihung des heil. Zeltes 2 Sm. 6 gedichtet; in LXX sind dem David noch beigelegt Ps. 10. 33. 43. 67. 71. 91. 93—99. 104 (überdies David weg-

gelassen bei 122. 124. 131. 133, wie Salomo 127); wie in LXX ist im NT Ps. 95 als dav. angeführt Hbr. 4, 7, aber auch noch Ps. 2 in Act. 4, 25. Vgl. auch 2 Mk. 2, 13: τὰ τοῦ Δαυίδ – der Psalter (§ 90, 2); Baba bathra 14ᵇ: „Dawid kathab sepher tehillim"; Melito v. Sardes um 170 (Eus., h. e. 4, 26): ψαλμῶν Δαυίδ. Dies schien auch Augustin (De civ. Dei 17, 34) „credibilius," und auch der äth. Christenheit ist der Psalter einfach „der David" (Dorn, De psalt. aeth. 1825, 9). — ζ) Auch anderen Namen sind Ps. beigelegt: Ps. 137 in LXX: τῷ Δαυὶδ Ἰερεμίου; 138: τῷ Δαυὶδ Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου und letztere beiden Genetive allein bei 146—148. Anderes bei Neubauer, The authorship etc. of the psalms according to early Jewish authorities [bis ins 14. Jahrh.] in Stud. bibl., Oxford 1890, 1 ff.; betreffs der Ps.-Überschriften bei den Syrern: Bäthgen, Unters. ü. d. Ps. nach der Pesch. 1878; ZATW. 1885, 66 f.; Rahlfs, עני u. עני in den Ps. 1892, 31 f.

c) Literarische Abhängigkeit erweist sich auch beim Psalter als ein unsicheres Beweismittel. Denn auch nicht einmal in den 6 Stellen, welche von Campe (Das Verhältnis Jr.'s zu d. Ps. 1891) als ganz oder fast wörtliche Parallelen von Jr. und Ps. nachgewiesen worden sind (S. 14), kann man bestimmt sagen, auf welcher Seite die Priorität ist. Daher ist auch die Entscheidung von Campe (S. 19. 24. 27. 31. 33. 35), dass Jr. 17, 8; 10, 24; 20, 10; 23, 12; 10, 25. 13 die Quelle sei für Ps. 1, 3; 6, 2; 31, 14; 35, 6; 79, 6 f.; 135, 7, unsicher. Denn z. B. wenn überhaupt ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen „und er wird einem am Wasser gepflanzten Baume gleichen" (Jr. 17, 8) und dem entsprechenden Satze von Ps. 1, 3 besteht: so kann auch eine Anspielung oder ein entlehnter Satz bei geschickter Verwendung „als ein innig verbundenes, lückenlos eingefügtes Glied" in einem Redezusammenhang auftreten.

3. Sprachliche Anzeichen vom Zeitalter der Ps. — a) Die hbr. Dichtung hat eine dialectus poetica besessen, die ich nach ihrer gram. Seite vollständig charakterisieren könnte, von der aber hier nur die zwei ersten Proben dargeboten werden sollen: זוּ als Relativum, wie Ex. 13, 8; Jes. 25, 9, so Ps. 74, 2; 78, 54; 104, 8. 26; Pv. 23, 22; Hi. 15, 17; 19, 19; זוּ 132, 12 und זוּ [Jes. 42, 24; 43, 21; Hab. 1, 11]; Ex. 15, 13. 16; Ps. 9, 16; 10, 2; [12, 18 wahrsch. Demonstr.]; 17, 9; 31, 5; 32, 8; 62, 12; 68, 29; 142, 4; 143, 8; — für m (sie, masc. pl.) mô, wie Ex. 23, 31, so Ex. 15, 5—17; Ps. 2, 5; 5, 11; 21, 10 ff.; 22, 5; 45, 17; 59, 12; 73, 6; 80, 6; 83, 12; 140, 11; — auf lexikal. Gebiete vgl. nur אֱנוֹשׁ (Mensch), wie Jes. 8, 1; 13, 7. 12; 24, 6; 33, 8; 51, 7. 12; 56, 2; Jr. 20, 10, so Dt. 32, 26; Ps. 8, 5; 9, 20. 21; 10, 18; 55, 14; 56, 2; 66, 12; 73, 5; 90, 3; 103, 15; 104, 15; 144, 3; im Hi. 4, 17 etc. 18 Mal, vgl. אֱנָשׁ, Mensch im Aram. Esr. 4, 11 etc. Das negative Urteil kann kein anderes sein, als dies: die hbr. Poesie hat nach selteneren, im jedesmaligen Stadium der Schriftsprache weniger gebrauchten Formen gegriffen. Positiv lässt sich mit Wahrscheinlichkeit soviel sagen: der poet. Ausdruck des Hbr. hat Formen gewählt, die gegenüber den in der Prosa gebräuchlichen nach ihrem Lautkörper teils knapper und teils klangvoller, nach ihrer Herkunft zum Teil älter (z. B. ath) und zum Teil — vermutlich im Volksdialekt, jedenfalls — in verwandten sowie benachbarten semit. Idiomen gewöhnlich waren (z. B. în).

b) Also wenn auch nicht auf eine fortschreitende sprachl. Moder-

nisierung der Ps. rekurriert werden darf (S. 393), so ist es doch möglich, dass schon in der Zeit, wo anokhi in der pros. Schriftsprache noch die bevorzugtere Form war, das ani ein Element der dialectus poetica gebildet hat. Deshalb ist es möglicherweise nicht von gleicher Beweiskraft für das Alter der Ps., wenn in ihnen nur 13 anokhi (22, 7; 39, 13; 46, 11; 50, 7; 75, 4; 81, 11; 91, 15; 104, 34; 109, 22; 119, 19. 141. 162; 141, 10) neben 70 ani stehen: 2, 6. 7; 3, 6; 5, 8; 6, 3; 13, 6; 17, 4. 6. 15; 25, 16; 26, 1. 11; 27, 3; 30, 7; 31, 7. 15. 23; 35, 3. 13; 38, 14. 18; 39, 5. 11; 40, 18; 41, 5. 13; 45, 2; 51, 5; 52, 10; 55, 17. 24; 56, 4; 59, 17; 69, 14. 30; 70, 6; 71, 14. 22; 73, 2. 22. 23. 28; 75, 3. 10; 82, 6; 86, 1. 2; 88, 14. 16; 89, 28. 48; 102, 12; 109, 4. 25; 116, 10. 11. 16 (2); 118, 7; 119, 63. 67. 69. 70. 78. 87. 94. 125; 120, 7; 135, 5; 143, 12. Kann nicht beim Poeten die Wahl von anokhi und ani auch von der Rücksicht auf den Rhythmus, oder den Zusammenklang der Worte beeinflusst worden sein (vgl. אני עני 25, 16; 40, 18; 69, 30; 70, 6; [86, 1]; 88, 16, ähnlich 116, 10; 119, 67)[1]? — Aber ganz von der Geschichte, welche der Gebrauch von anokhi und ani in der pros. Schriftsprache durchlaufen hat, wage ich doch anderseits auch wieder nicht den poet. Gebrauch beider Formen loszureissen. Davor warnt dies, dass auch in den poet. Büchern der Gebrauch der beiden Formen so verschieden ist, und dies, dass in andern Punkten ein Parallelismus zwischen den aufeinanderfolgenden Stadien der pros. Schriftsprache und dem poet. Ausdruck bestanden hat. Denn nicht anders kann es aufgefasst werden, wenn jenes Relativ ש, das erst nur in mittelpal. Schriftspr. gebraucht wurde (Ri. 5—8; 2 Kn. 6, 11; S. 255. 264) und dann in der allgemeinen Schriftspr. häufiger wurde (Esr. 8, 20; 1 Chr. 5, 20; 27, 27; Jon. 1, 7. 12; 4, 10), nur erst gegen Ende des Psalters, aber dann auch häufig auftritt: 122, 3 f.; 123, 2; 124, 1 f. 6; 129, 6 f.; 133, 2 f.; 135, 2. 8. 10; 136, 23; 137, 8 f.; 144, 15; 146, 3. 5, wie von [Hi. 19, 29? und] den exil. Klageliedern an. — Vgl. als besonders interessantes Beispiel: gam schamajim im Deboralied Ri. 5, 4, aber in der Reproduktion Ps. 68, 9: aph schamajim. — Auch zeigt sich רַבַּת (viel, sehr) ausser 65, 10 gerade 120, 6; 123, 4; 129, 1 f. (ähnlich nur 2 Chr. 30, 17 f.); שִׁבַּח loben 63, 4; 89, 10; 117, 1; 145, 4; 147, 12; das dem hbr. עִלַּה entsprechende aram. סְלֵק erst 139, 8; vgl. noch z. B. über die Bezeichnung von Myriade, mit rebaba 3, 7; 91, 7 und ribbo 68, 18 in § 80, 2.

c) Nach alle dem erlaube ich mir, den Satz auszusprechen, dass bei Sprachelementen, in Bezug auf welche die gewöhnliche Schriftsprache überhaupt in einer Periode eine Wahl geübt hat, der poet. Ausdruck aus den schon angegebenen Motiven die seltenere

---

[1]) Rücksicht darauf, ob das „ich" α) auf Gott, oder β) einen Menschen mit gehobenem Bewusstsein geht, oder ob es γ) Subjekt im Nominalsatz ist, hat freilich nicht die Wahl jener 13 anokhi veranlasst, wie Sellin [oben S. 229] 106 meinte. Denn α) Gott sagt auch ani von sich 2, 6 f.; 35, 3; 75, 3; 82, 6; 89, 28; β) 3, 6; 5, 8; 13, 6; 17, 15; 30, 7 etc; γ) anokhi ist nachfolgendes Subjekt im Nominalsatze 39, 13; 109, 22; 119, 19. 141, wie ani z. B. 39, 5; ja, ani ist vorangehendes Subjekt im Nominalsatze 27, 3; 38, 18; 40, 18; 52, 10; 73, 22; 109, 4.

Form bevorzugt haben kann, teils also die in der gewöhnl. Schriftspr. erst zur Herrschaft hinstrebende (z. B. ani, sche), teils aber auch möglicherweise die immermehr aus der gewöhnl. Schriftspr. verschwindende Form (? anokhi in Ps. 119)[1].

4. Sachliche Momente zur Ermittelung des Zeitalters der Ps. — a) Davids Ruhm als eines Dichters, und zwar eines religiösen, muss geschichtl. Anhalt besessen haben. Denn die Tradition kann nicht ohne Grund den David, im Unterschied von Saul und andern Königen, zu einem künstlerischen Genius gestempelt haben (1 Sm. 16, 18; 2 Sm. 1, 17 ff.; 3, 33 f.; K. 22; 23, 1 ff.). Auch spricht sich das Bewusstsein vom religiösen Gegensatz Israels und der Gojim deutlich aus in „Unbeschnittene" 2 Sm. 1, 20 (vgl. Gojim Ps. 18, 44). Nicht erst durch eine spätere, das Wesen betreffende Umwandlung des vor dem 8. Jahrh. liegenden religionsgesch. Daseins Israels (vgl. dagegen überhaupt S. 262. 265; Falsche Extr. 11 ff.) ist David zum Empfänger einer messian. Weissagung 2 Sm. 7, 11^{b}—16 (Sörensen [S. 309] u. A.) und zu einem Urheber auch religiöser Dichtungen umgeschaffen worden.

Seit Vatke, Bibl. Th. 293 ist dafür Am. 6, 5 ohne Grund geltend gemacht worden. Denn dort steht einfach „gleich David haben sie sich erdacht Musikinstrumente". Also über den Geist der dav. Kunst ist nichts gesagt. Indes nur diesen wichtigeren Punkt wollte ich feststellen, um etwas dazu beizutragen, dass nicht unrichtige Grundauffassungen der Religionsgeschichte Israels bei der Einordnung der Ps. in dieselbe sich geltend machen. Ich erwähne nur noch, dass Vielheit der Altäre als sündhaft erst 78, 58 vorkommt. Anderes findet man bei Sellin 48 ff. Auch Rahlfs hat in s. nachher erschienenen Schrift [S. 354. 397] nicht bewiesen, dass Glieder der jahwetreuen Minorität (Jes. 6, 13 etc.) nicht auch vor dem Exil sich unter Jahwes Führungen Beugende (ʾAnawim) genannt haben können (9, 19; 10, 17; 22, 27; 25, 9 [2]; 34, 3; 37, 11 [allerdings sehr oft gerade auch in alphabet. Pss.]; 69, 33; 76, 10; 147, 6; 149, 4). — Auch tritt „ich" mehr in den vorderen Ps. hervor (doch mehr pluralisch sind z. B. 10—12. 14 f. 20. 33 f. 36 f. 44. 46—48. 53. 60. 65. 67 f.), als in den hinteren. Denn wenn „ich" in diesen auch nicht fehlt (vgl. 92. 101. 102. 116. 121. 139), so findet sich doch häufig ein „wir" oder überhaupt

[1]) Dass die alphabetische Dichtungsart schon frühzeitig geübt worden sei, lässt sich nicht durch Hinweis auf Nah. 1, 2—10, wo Bickell (ZDMG. 1880, 559 ff.; 1881, 415) sie finden wollte, begründen, weil Bickells Meinung nicht sicher ist. Aber anderseits kann auch nicht behauptet werden, dass diese Form blos der sinkenden Kunstpoesie angehöre. — Wie in 34 der V. mit ו (Digamma) fehlt und in 25. 34 hinter ר ein 2. ב = Ph (φ) folgt, so ist beides in dem nach Bickell (Zeitschr. f. kath. Th. 1882, 326 ff.) als alphabetisch anzusehenden Original von Sir. 51, 13 ff. der Fall gewesen. Vielleicht ist dies für die Datierung dieser Ps. wichtig (Nestle, LCB 1892, 1234).

ein pluralisches Subjekt, vgl. schon 103. 108. 137. 146, aber mehr noch 74. 76. 79 f. 85. 89 f. 95. 98. 99 f. 106. 123 f. 126, auch 105. 107. 136. 149. Wenn nun nicht ohne Grund sich behaupten lässt, dass das Bewusstsein der gemeinsamen Aufgaben und Verschuldigungen insbes. seit dem Exil in Israel lebendig geworden ist (vgl. Jes. 40 ff.; Klag. 4 f.; Esr. 9; Neh. 9): so spricht dies dafür, dass die vorderen Ps. im allgemeinen aus der vorhergehenden Zeit stammen[1]). — Endlich ist auch in den Ps., welche wegen des וְ etc. zu den späteren gehören, nicht Jahwe so vermieden, wie im B. Dn. (vgl. höchstens 136, 2 f. 26).

b) Auch von den kultusgeschichtl. Momenten hebe ich nur dies heraus. *α*) Die Gotteswohnung zu Silo heisst Haus und Palast 1 Sm. 1, 7. 9; [2, 22], 3, 3, und das von David für die Bundeslade hergestellte Zelt 2 Sm. 6, 17 heisst „das Haus Jahwes" 12, 20 (vgl. S. 201), und wegen ihrer ideellen Erhabenheit konnte auch diese Gotteswohnung, die von dem einen Neubau planenden David begreiflicherweise als „Teppiche" charakterisiert wurde, im dichterischen Parallelismus „hêkhal, Palast" genannt werden. Daher kann nicht positiv behauptet werden, dass David unmöglich gedichtet habe „ich trete ein in Dein Haus, werfe mich nieder hin nach Deinem heiligen Palaste" 5, 8. — *β*) Es giebt auch kultgesch.

---

[1]) Dies sei zugleich eine Andeutung davon, dass die These, wonach das „ich" der Ps. schon durch die Dichter auf die Gemeinde bezogen worden wäre (so hauptsächlich Smend, ZATW. 1888, 49 ff., Cheyne, Origin etc. of Ps. 1891, 261 ff. und Bäthgen XXXIX f.), mir nicht wahrscheinlich ist. Freilich wird das zur Anrede von Isr. gebrauchte „ihr" (Dt. 4, 14—27) auch individualisiert durch „du" V. 28 etc., und dieses individualisierte Isr. gebraucht dann auch „ich" von sich 7, 17. Aber der ganz gleiche Fall liegt nicht einmal Jes. 12, 1—3 sicher vor, weil da mit dem „und du [= man] wirst sagen" (V. 1) jedes Glied des Jahwevolkes 11, 16 angeredet sein kann, und das Heil wurde auch jedem einzelnen Isr. zu Teil. Jedenfalls aber erscheinen die Stellen, wo durch ein ans Jahwevolk gerichtetes „du" das folgende „ich" vorbereitet und erläutert ist, mir nicht, wie Bäthgen, als genaue Analogien zu den Stellen, wo das Ich ohne solche Vorbereitung auftritt. Wenn es z. B. Ps. 23, 6 heisst: „Lauter Gutes und Huld werden mich begleiten alle Tage meines Lebens, und ich werde zurückkehren zu (Hos. 12, 7) dem Hause Jahwes auf eine Länge von Tagen (Ex. 20, 12)": so ist es einzig natürlich, einen vor seinen Feinden fliehenden und darum von der Kultstätte Jahwes weggedrängten Dichter (und in solcher Situation war David 1 Sm. 26, 19) anzunehmen, nicht das Kollektivum „Gemeinde" (Smend 80 f.), die überdies aus dem Exil nicht einfach „zum Hause Jahwes" zurückkehren konnte. Vgl. anderes gegen jene These namentlich bei Stekhoven, ZATW. 1889, 131 ff.; Rahlfs a. a. O. 82; Budde, ThLZtg. 1892, 252 f. — Jene These wird modifiziert auch von Stade, Die messian. Hoffnung im Ps. (Z. f. Th. u. K. 1892, 369 ff.), 74: „Wir werden alle Ps. als Ausdruck des Gemeindeglaubens betrachten dürfen, wenn es feststeht, dass sie im öff. Gottesdienst gebraucht worden sind, auch wenn sich, was mir freilich nicht wahrscheinlich vorkommt, herausstellen sollte, dass einzelne oder viele aus dem isr. Altertum stammen und individuelle Frömmigkeit zum Ausdruck bringen": die jüd. Gemeinde hat in diesen Liedern den Ausdruck auch ihres Glaubens gefunden, sich angeeignet, was ältere Dichter für sich gesungen hatten". Aber auch dem gegenüber ist zu fragen, ob nicht die einzelnen Glieder der Gemeinde sich in die Seele des betreffenden Dichters zurück versetzt haben.

Momente, welche bestimmt dagegen sprechen, dass alle Psalmen nach dem Exil verfasst seien; vgl. Sellin 15 ff., insbes. aber, was gegen Cheyne schon von Kautzsch, TSK. 1892, 587 f. hervorgehoben worden ist: Wie ist es denkbar, dass man Ps., wie 40. 50. 51 in das Gesangbuch des 2. Tempels aufnahm, wenn man sie als Produkte von Zeitgenossen, als Zeugnisse einer opferfeindlichen Richtung kannte! Man nahm sie auf, weil sie aus älterer Überlieferung schon eine Art kanonischen Ansehens erlangt hatten. Mit dem Inhalte fand man sich ab, wie man sich mit manchem Prophetenwort (Am. 5, 25 etc.; Jr. 7, 21—23) abfand; vgl. den Zusatz 51, 20 f.! — γ) Es ist auch an 137, 3 f. zu erinnern, wonach den Nichtisraeliten die „Lieder vom Zion, oder Jahwe" bekannt waren, und Ps. 137 weit weg vom Exil zu rücken, ist unmöglich, wie auch Vogelstein [oben S. 275], 37 anerkannte. — δ) Bedeutsam ist ferner, dass nur in den hinteren Teilen des Psalters die liturgische Bestimmung deutlicher sich ausprägt 113 ff. 120 ff. 136. 148 ff., und „das Haus Aarons" so hervortritt, wie 115, 10; 118, 3; 135, 19.

c) Staatsgeschichtlich ist beachtenswert, dass sichere Beziehungen auf den Aufenthalt im Exil, auf die Erlösung aus demselben und den Auf- sowie vielleicht Ausbau Jerusalems nicht schon in dem vordersten Teil des Psalters entgegentreten, vgl. 44; den Zusatz 51, 20 f. (von 74 ganz abgesehen); 79, 1 ff. 89, 45 ff.; 102, 14 ff.; in der Trilogie 105—107: 106, 47; 107, 3 ff.; 122, 3; 126, 4; 137; 147, 2. Sodann hat auch in dieser Hinsicht Kautzsch a. a. O. 588 ein ausschlaggebendes Moment betont: Die schlichte und gleichsam selbstverständliche Verwendung des Königstitels 20, 10; 21, 2. 8 bleibt unbegreiflich, wenn es sich nicht um einen wirklichen König handelt; vgl. weiter bei ihm gegen die nachexil. Abfassung von Ps. 45 und gegen Cheynes Vergleichung von mèlekh 21, 2. 8 mit consul bei Bäthgen XXV! — Stade, a. a. O. 393: „Ob der König des [21.] Ps. der messanische, oder eine unter die Beleuchtung der mess. Hoffnung gerückte Persönlichkeit ist?" Ersteres nach St. 405 bei Ps. 20 f. Aber das erscheint unmöglich, vgl. z. B. 20, 4; 21, 8.

5. Wahrscheinliche Grenzpunkte der Entstehungszeit der Ps. — a) Für die mos. Herkunft von Ps. 90, die auch Bleek [1886, 460] noch festhielt, lässt sich nicht weniges beibringen (vgl. z. B. נָוָה V. 10 nur noch Nm. 11, 31), aber viele Elemente dieses Ps. können schwerlich von Mose gesprochen sein, vgl. V. 10 mit Ex. 7, 7; Dt. 34, 7; V. 12 mit Nm. 12, 6—8, die Frage „wie lange?" mit 14, 34, auch den Schluss V. 17! Daher wird richtiger angenommen, dass durch le-Moschèh das Zusammenklingen der Gedanken dieses Ps. mit denen ausgedrückt werden sollte, die von Mose beim Anblick der in der Wüste dahinsterbenden Generation gehegt worden sein mögen.

b) Gemäss oben 4, a halte ich die davidische Herkunft einer Anzahl von Psalmen für aller historischen Wahrscheinlichkeit entsprechend. In Betracht kommt zuerst Ps. 18, weil dieser auch in den Bb. Sm. als ein Produkt jenes königlichen Sängers bezeichnet ist. Herm. Schultz nun (Alttestl. Theol. 1889, 717) sagt mit Recht:

„Die Ächtheit des 18. Ps. scheint mir nach den Regeln jeder gesunden Kritik festzustehen." Er ist als david. auch von Bäthgen XXIV beurteilt worden, abgesehen von Spuren einer Bearbeitung dieses david. Siegesliedes für den Gemeindegebrauch, und auch Cheyne 193 f. 205 hat in Ps. 18 ein david. Element anerkannt.

Suchen wir sodann von Ps. 18 aus weitere david. Bestandteile des Psalters zu bestimmen, so erscheint der kritische Kanon von Bäthgen, dass ein Ps. „nur dann als ein unzweifelhaft davidischer in Anspruch genommen werden könne, wenn er ganz spezielle persönliche nur auf Davîd zutreffende Verhältnisse wiederspiegelt" nicht als ganz richtig. Denn erstens ist hier nicht vom „Unzweifelhaften", sondern vom geschichtlich höchst Wahrscheinlichen zu sprechen. Warum sodann soll bei dessen Ausmittelung der Umstand, dass die literar. Tradition Israels dem David ungleich mehr Ps., als dem Salomo zugeschrieben hat, soweit sein Gewicht verlieren, dass zu seinen Gunsten nicht die drei Möglichkeiten gelten sollen, dass nicht alle geschichtl. Verhältnisse des david. Lebens bekannt seien, ferner dass David auch in Situationen gestanden haben kann, welche denen späterer Persönlichkeiten gleich waren, und endlich dass David auch, wenn nicht allgemein menschliche, so doch solche israelitische Gedanken, die nicht mit der Zeit wechselten, zum Ausdruck gebracht haben kann? Deshalb kann man kein positives Hindernis finden, z. B. mit De W.-Schr. (§ 333) david. Gedichte in Ps. 3 f. 6—8. 11. 15. 18. 23. 29 f. 32 zu sehen, wovon 3. 7. 15. 18. 32 auch durch Bleek (S. 460) anerkannt wurden. Freilich absolut bestimmt lässt sich die Anzahl der erhaltenen Lieder Davids nicht angeben: derjenige Punkt innerhalb der traditionellen 73, an welchem man mit dem Vf. von 72, 20 sagen muss „zu ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais", ist ein unsicherer. Aber z. B. die Klage über Atheismus Ps. 14 passt nicht in Davids Zeit; auch von einem Gegensatz zwischen David als Jahweverehrer und Saul als Feind der Jahweverehrung weiss die Geschichte nichts (dies gegen Philippson zu Ps. 69). — c) Ps. 72 ist Ausdruck des Wunsches nach einem Vertreter des Königtums, der die Glanzzeit von Salomos Herrschaft im gesteigerten Masse für Israel herbeiführt: aufgebaut auf die Nathansweissagung 2 Sm. 7, 11^{b}—16 und Salomos Gebet 1 Kn. 3, 5—14, aber nur indirekt salomonisch, vgl. V. 5. 11. 17. — d) Von den 12 Asaph-Ps. hat auch Keil § 112 fünf (74—76. 79. 83) nicht vom Zeitgenossen Davids, sondern von späteren gleichnamigen Nachkommen desselben hergeleitet (so auch Kaulen § 305). Aber wenn die Tradition dies gemeint hätte, so würde nicht le-Asaph, sondern lib^{e}nê Asaph geschrieben sein, wie — e) bei 11 Ps. lib^{e}nê Qórach. Es werden ja auch aus Josaphats Zeit ebenso benê Asaph erwähnt 2 Chr. 20, 14, wie benê Qórach V. 19. Also haben auch Keil und Kaulen hier nicht der Tradition folgen können, und kann etwa, um auch hier einen einzigen Punkt herauszugreifen, vor Jes. 1, 4; 6, 3 gesagt worden sein „der Heilige Israels" Ps. 71, 22; 78, 41; 89, 19?

f) Was den wahrscheinlichen unteren Grenzpunkt des Ursprungs der Ps. betrifft, so wird dasjenige, was gegen Hitzigs und Olshausens (Ps. 1853) massenhafte Annahme makkabäischer Ps. früher Entscheidendes

z. B. durch Ew. (Jahrbb. d. bibl. Wiss. 1854, 20 ff.), De W.-Baur (Ps. 1856, 10. 20 ff.), Philippson (Ps. 1857, 366 f.), Dlm. (Jahrbb. f. D. Th. 1858, 460 ff.), Hupf. (Ps., Bd. 4 [1862], 462) und namentlich Ehrt (Abfassungszeit und Abschluss des Ps. zur Prüf. d. Frage nach Makk.-Ps. 1869) vorgebracht worden ist, auch stichhaltig bleiben, wenn neuerdings hauptsächlich wieder Reuss, Gesch.[2], 630 und Cheyne 95 etc. sehr viele Ps. aus der Zeit der Makk.-Kämpfe datieren. Ich kann nicht einmal bei alle den drei (44. 74. 79), welche z. B. auch von Driver 365 für wahrsch. makk. gehalten werden, die Sicherheit dieses Urteils anerkennen. Denn 44 ist n. m. A. ein geschichtlicher Rückblick wenigstens bis auf die Niederlage bei Megiddo 610 (V. 10[b]. 11[a]. 12[a] sind begleitende Momente der in den andern Vershälften erwähnten vergangenen Handlungen, also auch selbst vergangen) und ein Klageruf des — namentlich seit Josias Reform ca. 622 — jahwetreuen Kernes des in der Gefangenschaft („Wüste" 20) weilenden Israel; vgl. zur Erklärung des Bewusstseins dieser Jahwediener Klag. 4, 22; Jes. 40, 2 etc. Aber in 74, 7 braucht „sie haben in Brand gesteckt Dein Heiligtum, zur Erde entweiht den Wohnplatz Deines Namens" nicht mehr zu sagen, als 1 Mk. 4, 38 „sie sahen das Heiligtum verwüstet und den Altar entweiht und die Thore verbrannt". Zu diesem Urteil muss man sich entschliessen, weil „sie haben verbrannt alle Orte der Zusammenkunft mit Gott im Lande" 74, 8 nur auf die Verbrennung der Synagogen (*συναγωγή* = *ἱερόν* zu Antiochia in der Mk.-Zeit erwähnt von Jos., B. J. 7, 3, 3) im Religionskrieg des Ant. Epiph. bezogen werden kann. Die Konjektur von Ehrt 18 nach LXX „den Sabbath und alle heil. Feste im Lande" ist unhaltbar, weil יגה sonst nicht auf ein sächl. Obj. geht und gehen kann (Lgb. 1, 579 f.). Endlich V. 9 „es existiert kein Prophet mehr" ist nur, nachdem die Prophetie seit Mal. schon länger verstummt war, verständlich. Nun hat Kessler, Die asaphitische Psalmengruppe in Beziehung auf makk. Lieder untersucht (Halle 1889), 12 ff. auf manche Anzeichen hingewiesen, nach denen, wie Ps. 74, so auch 79 sich durch Mangel asaphitischer Eigenheiten als Interpolation innerhalb der Asaph-Ps. kenntlich mache. Aber dieser Beweis ist nicht so stringent, dass deshalb auch 79 für makk. gelten müsste. Bei ihm aber spricht mir manches dagegen, zwar nicht sowohl dies, dass 79, 2 f. bereits 1 Mk. 7, 16 f. zitiert ist (*κατὰ τὸν λόγον, ὃν ἔγραψεν*), denn dies könnte auch ca. 70 Jahre nachher geschehen sein; auch nicht sowohl dies, dass Entweihung des Tempels (79, 1) auch den Chald. ausdrücklich schuld gegeben ist (Hes. 25, 3: חלל; vgl. 2 Chr. 36, 17), oder dass das feindliche Benehmen der Nachbarn (79, 4) und der Wunsch, Gott möge ihnen vergelten (17), wenigstens ebenso sehr an die exilische Zeit (Hes. 25, 6 ff. etc., Ps. 137), wie an die makk. (1 Mk. 5, 2 ff.) erinnert; aber aus der exil. Zeit ist der Satz „sie haben Jerusalem zu Trümmerhaufen gemacht" 1[b] und der Wunsch verständlicher „vor Dein Angesicht komme das Seufzen des [der] Gefangenen" 79, 11. Mühlmann, Zur Frage der makk. Psalmen (Progr. 1891) hat 44. 74. 79 für sicher makk. erklärt und sagt S. 19, bei 79 sei die in V. 2 f. erzählte Hinschlachtung der Chasidim entscheidend für die makk. Periode. Aber die Chasidim, deren vormakk. Existenz sicher ist (Mi. 7, 2 etc.), stehen dort nur parallel zu „Knechte

Jahwes", und dass viele Jahweverehrer bei der chald. Eroberung Jerusalems erschlagen wurden, konnte trotz Jr.'s Verschonung und der Einsetzung Gedaljas, worauf Mühlmann hinweist, beklagt werden, vgl. Klag. 1, 20; 2, 4. 20—22; 3, 53; 4, 2. 7—9[1]).

6. Durch die Geschichte der Psalmensammlung wird der nachchronistische Ursprung von Stücken des Psalters nicht durchaus verboten.

a) Neben jenem Sepher hajjaschar (2, a), dem *βιβλίον τοῦ εὐθοῦς*, wie es von den LXX 2 Sm. 1, 18 genannt ist, dürfte auch das *βιβλίον τῆς ᾠδῆς* 1 Kn. 8, 53 „irgend eine der ersten Psalmensammlungen bezeichnen" (Franke [S. 180], 12). Wenigstens weisen auf die Existenz von solchen Sammlungen, die dem jetzigen Psalter vorausgegangen sind, mehrere Anzeichen hin: *α*) 14 = 53; 40, 14—18 fast = 70; 57, 8—12 und 60, 7—14 bilden 108, 2—6. 7—14. Diese Wiederholungen wären bei gleichzeitiger Sammlung aller jetzigen Ps. unverständlich. *β*) Der Plural libᵉnê Qorach erklärt sich am leichtesten durch die Annahme, dass es früher eine Partikularsammlung gab, die als korahitisch bezeichnet war (Bleek 1886, 462). *γ*) Vgl. auch die Gruppen von maskil (Lehrgedicht; nicht zusammenhängend mit dem Amt des maskil 2 Chr. 30, 22, wie Chwolson, Die Quiescentes etc. 474 vermutete) 52—55 und mikhtam (? geheimnisvolles Gedicht) 56—60. *δ*) Das „zu ende sind die Gebete Davids etc." 72, 20 scheint auch darauf zu führen, dass einstmals lauter dav. Ps. vorausgingen und solche von andern Vf. folgten (Giesebr., ZATW. 1881, 278). Jedenfalls hat mit Ps. 72 einmal eine Sammlung der Ps. Davids geschlossen. *ε*) 42—84 müssen zu einer Zeit als besondere Gruppe existiert haben. Denn nach Delitzsch, Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae 1846 steht in 1—41 Jahwe 272 Mal, Elohim 15 Mal; dagegen in 42—84 Jahwe (30 [Ps. 42—72] + 16 [Ps. 73—83] + 2 [Ps. 84] =) blos 48 Mal, aber Elohim (164 + 40 + 4 =) 208 Mal; jedoch wieder in Ps. 85—150 steht Jahwe 360 und Elohim als Name des wahren Gottes nur 9 Mal (86, 14; 87, 3; 108, 2. 6. 8. 12 [2]. 14; 144, 9); vgl. ausser oben S. 77, Anm. 2 noch Colenso II, § 342 ff. und Dlm., Mon. Berl. Ak. 1881, 14—16. Dass nun für diese Bevorzugung von Elohim in 42—84 als erster Erklärungsgrund sich deren Zugehörigkeit zu einer bes. Sammlung darbietet, zeigt sich daran, dass ebenderselbe Ps. 14 als

---

[1]) Solche Fragen, wie die, ob die Anfangsbuchstaben von 2, 1—4: יהי auf Alex. Jannäus (104—78), oder die von 110, 1ᵇ—4: ישוע auf Simon (143—135) haben hinweisen sollen (bejaht von Margoliouth u. A. in der Academy 1892, verneint ebd. von Gifford u. A.), halte ich für ganz grundlose. Denn erst müsste ein sicheres Beispiel solcher Akrosticha (vgl. alphab. Ps. u. S. 293, Anm. 1) im AT nachgewiesen werden, ehe man sie in einem Teil der Verse eines Gedichts finden dürfte. Es müsste doch auch das Ganze akrostichisch sein. — Reich, Das proph. Schrifttum 1892, X findet deshalb, weil es Ps. 12, 5 heisst „mit unserer Zunge werden wir Stärke ausüben, unsere Lippen stehen uns zur Verfügung: wer ist Gebieter über uns?", und weil das volkstümliche Ansehen königsfeindlicher Äusserungen der Pharisäer erwähnt wird (Jos., Antt. 13, 10, 5), und weil Joh. Hyrkan sich dem pharis. Einfluss entzog (Jos., ebd.), für „erwiesen, dass der Bruch des Hyrkan mit der Pharisäerpartei in den Psalmen erwähnt werde"!

Ps. 53 elohimisch ist; nur freilich kann auch das und jene Gedicht in 42—84 gleich von seinem Dichter diejenige Bevorzugung von elohim bekommen haben, die es jetzt besitzt. Überdies damit, dass das Elohim der Transzendentalisierungsneigung der späteren Zeit entgegenkam, stimmt überein, dass zwar J. in El. umgeändert ist, aber das E. von 57, 8—12 u. 60, 7—14 bei ihrer Wiederholung in 108 beibehalten wurde. Nicht einfach unmöglich, aber nicht wahrscheinlich ist es (S. 81), dass diese redigierende Arbeit vor der Zeit der Chronika geschah.

b) Bei der abschliessenden Sammlung setzte man fünf Bücher fest: 1—41; 42—72; 73—89; 90—106; 107—150. Ihr Ende ist innerhalb des Psalters, wo es auch nur nötig war, durch eine Lobpreisung angezeigt. Weil weder formale noch inhaltliche Eigenheiten, noch auch die Gemeinsamkeit der Vf. zu dieser Fünfteilung veranlasst haben, so ist dieselbe als Nachahmung der Fünfteilung des 1. Hauptteiles des AT zu betrachten (so schon bei den alten Juden nach Midrasch Tillim, Kap. 1, § 2 [übersetzt von Wünsche 1892, 2] und nach Epiphanius, De ponderibus etc. II, 36. Aus dem Vorhandensein von Partikularsammlungen lässt sich nicht mit De Wette-Baur 19 und Fürst, Der Kanon etc. 68 die Fünfzahl der Bb. ableiten.

Dass diese 5 Bb. schon zur Zeit des Chronisten, also ca. 300 v. Chr. existiert haben, lässt sich nicht erweisen. Nämlich der Chronist wollte gemäss der Einführung I, 16, 7 Gedichte [Davids] anführen, hat auch wirklich in V. 8—22 vom 105. Ps. V. 1—15 sowie in V. 23—33 vom 96. Ps. V. 1—13[a] — also immerhin nicht ohne bewusste Auswahl — reproduziert, und V. 34—36 sind wieder 3 Versen des an Ps. 105 anstossenden Ps. fast ganz gleich (106, 1. 47. 48), nur dass auch da der Chron. ihm passende Verbindungen eingeflochten hat („und sprecht" 35[a]; „und es sprach das ganze Volk" 36[b]). Darnach kann schwerlich ein anderes Urteil gefällt werden, als dass auch Ps. 106, 1. 47. 48 dem Chron. bereits vorlag. Nun hat aber auch die Wendung „und das ganze Volk spreche: wahrlich, hallelujah!" Analogien; denn bis „wahrlich" steht jener Satz Dt. 27, 16—27; andere sind am Schlusse von Ps. durch den Dichter zum Preise Jahwes aufgefordert auch 97, 12; 103, 19 ff., und ganz entsprechend ist „und alles Fleisch lobe" 145, 21, „das Volk" 148, 14; auch „hall." steht am Ende: 104, 35; 105, 45 etc. Also kann Ps. 106 schon ursprünglich, wie jetzt in V. 48, ausgelautet haben, und bei ihm kann nur deshalb ein Ps.-Buch abgegrenzt worden sein, weil es in eine bekennende Lobpreisung ausklang, wie auch Ps. 150. Nichts steht der Annahme im Wege, dass nach Dt. 27, 16 ff. u. Ps. 106, 48 sowie, was die Doppeltheit des „wahrlich" anlangt, nach Neh. 8, 6 die Doxologien am Ende der 3 ersten Ps.-Bb. gestaltet worden sind. — Dass aber 106, 48 als aus 1 Chr. 16, 36 entlehnt anzusehen sei und 106, 1. 47 zufällig mit 1 Chr. 16, 34. 35 zusammenstimmen sollten (so wieder Corn. 36, 9), dies meine ich nicht einmal dann urteilen zu können, wenn ich sogar die Vermutung aussprechen müsste, dass die Worte „und das ganze Volk spreche" eine sekundäre Einflechtung (Glosse) gemäss dem „u. das ganze Volk sprach" (1 Chr. 16, 36) sei. — Reuss[2] § 474 meinte, 1 Chr. 16, 8—36 sei „eine junge Interpolation", weil *a*) V. 37 sich eng an V. 7 anschliesse; aber das Zitat braucht

nicht den Gang der Erzählung zu zerreissen. β) Weil in dem Liedertext 8—36 kein Wort sich auf die vorher beschriebene Begebenheit bezöge. Das ist aber zuviel gesagt; denn das freudige Ereignis der Zurückbringung der Bundeslade hätte in diesen Dankliedern gefeiert werden können. γ) Weil die Psalmen 105. 96. 106 anonym seien, was sie gewiss nicht geblieben wären, wenn zur Zeit, da die Überschriften gemacht wurden, man in der Chronik hätte lesen können, dass David oder Asaph sie gedichtet haben. Indes da ist von Reuss vorausgenommen, dass erst nach der Zeit des Chron. die im hbr. Psalter vorhandenen Autorenangaben gemacht worden seien, und ist nicht in Anschlag gebracht, dass der Chron. über jene Angaben hinausgegangen sein kann, indem er auch sonst (S. 275) vom späteren Zuge nach Verherrlichung des david. Namens sich bewegen liess.

Auch nach jener richtig scheinenden Auffassung des Verhältnisses von Ps. 106, 48 und 1 Chr. 16 steht es, wie gezeigt, nicht fest, dass dem Chron. schon die 5 Ps.-Bb. bekannt waren, und jedenfalls konnten diese auch nach ihrer Abgrenzung immer noch in sich selbst ausgeweitet werden, sodass die dem Pentateuch entsprechende Fünfzahl der Bb. auch bei der fraglichen — hinsichtlich Ps. 74 sicheren — nachchronistischen Vermehrung der Psalmenzahl gewahrt bleiben konnte. Wann aber — nach 300 — die 5 Bb. des Psalters abgegrenzt worden sind, lässt sich nur insoweit zeitlich bestimmen, als in der LXX jene Bücherschlüsse wörtlich übersetzt vorliegen, und dies nur höchst unwahrscheinlich aus nachträglicher Ausgleichung des hbr. und des hell. Psalters hergeleitet werden kann. Dagegen spricht ja auch z B. dies, dass gegenüber MT (vgl. aber Müller, Soph. 223 f.) in LXX teils Ps. zusammengenommen (9 f. = 9; 114 f. = 113) und teils zerlegt (116 = 114 f.; 147, 1—11 = 146; 147, 12—20 = 147; ebenso Vulg.) sind; überdies ist ein Lied auf Davids Kampf mit Goliath als ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ hinzugefügt.

§ 84. Das Buch der Sprüche Salomonis ist eine Sammlung von Sentenzen (selten in Rätselform: 30, 7 ff.), die im Unterschied von den strophisch gegliederten Lehrgedichten des Psalters teils einzeln je einen Gedanken ausprägen und teils in zwangloser, wechselnder Zahl von Zeilen ein Thema erschöpfen. In ihr hat sich um einen Kern alter, aus Salomos Tagen stammender Weisheitssprüche in späteren Zeiten das Beste krystallisiert, was — in der angegebenen Form — bei der intellektuellen Verarbeitung der religiös-moralisch-ästhetischen Prinzipien der Offenbarungsreligion die israelitische Volksseele zu Tage gefördert hat, dabei des Parallelismus ihres theoretisch-praktischen Strebens mit dem allgemein menschlichen nicht vergessend (K. 30 f.). Der Sammlung ist schliesslich ein einführender Abschnitt vorausgeschickt worden, in dessen mehr organischem Aufbau nicht blos der formale Fortschritt des israel. Denkens sich ausprägt, sondern in welchem auch die Weisheit schon

auf dem Wege ist, sich des Zusammenhanges ihrer subjektiven Existenz mit einem objektiven Urbild, wie es in der speziellen und generellen Offenbarung sich zu entschleiern begonnen hat, bewusst zu werden (vgl. OB. 1, 194—204).

1. Zur Vorgeschichte des B. der Spr. a) Pfleger des māschāl d. h. eig. eines Satzes, in welchem die Ähnlichkeit von Vorstellungen zur Wurzel ihrer Beurteilung geworden ist, daher dann jedes geistreichen Urteils etc., hat es naturgemäss auch bei den Israeliten von jeher gegeben, wie z. B. bei den Arabern (Freitag, Arabum Proverbia, Bonn 1838—43; vgl. Wünsche, Die Rätselweisheit bei den Hbr. 1883; noch andere Parallelen bei Cheyne, Job and Solomon or the Wisdom of the Old Test. 1887, 126 ff.). Diese Môschelîm sind auch schon Nm. 21, 27 erwähnt. Zu ihren Meistern hat zweifellos insbes. Salomo gehört. Dieses sein traditionelles Lob kann nicht der historischen Basis entbehren. Man muss vielmehr einen konkreten Anlass besessen haben, dass gerade von ihm trotz seiner Verirrung — vgl. über deren Grad und Motiv und spätere Beurteilung „Falsche Extr." 16. 18 — berichtet wurde, seine Weisheit habe die aller Orientalen und der Ägypter und des Ethan etc. übertroffen, habe die Tier- und Pflanzenwelt umspannt, sich in 3000 Maschals kundgegeben etc. 1 Kn. 2, 6. 9; 3, 12; 5, 9—14; 10, 4—9; [Eccl.]; Sir. 47, 14—19; [Sap.]; Matth. 12, 42; Jos., Antt. 8, 2, 5 etc.

2. Zusammensetzung. Das B. der Spr. ist a) von der lit. Überlieferung selbst nicht in gleich direkter Weise und überhaupt nicht in seinem ganzen Umfang auf Sal. zurückgeführt. Denn wäre die Überschrift 1, 1 „Spr. Sal. etc." gleich von Anfang da gewesen, so wäre die Aufschrift 10, 1 „Spr. Sal." nicht gesetzt worden.

Weiter folgt aber 22, 17 „höre Worte von Weisen", wozu offenbar in Wechselbeziehung steht גם אלה לחכמים 24, 23. Schon darnach soll das wahrscheinlich heissen „auch diese sind von Weisen" (so Schultens „etiam haecce sapientum" u. V.), aber nicht „für Weise". Letzteres ist auch sachlich nicht zu vermuten, da die Sprüche vielmehr eine Anleitung zur Weisheit sein sollen. Die Auktorität von Targ., LXX, Pesch., Vulg. [Baumgartner, Prov. 216] kann die 2. Fassung nicht genug stützen (geg. Umbreit, Keil). Dann 25, 1 steht „auch dies sind Sprüche Sal.'s, welche הֶעְתִּיקוּ d. h. von ihren früheren Fundstätten weg in eine neue Sammlung aufgenommen haben [LXX: ἐξεγράψαντο; Vulg.: transtulerunt] die Männer Hiskias, des Königs von Juda". Über K. 30 f. s. u. — b) Formell-sachl. Anzeichen der Nichteinheitlichkeit des B. d. Pv. α) Z. B. אמר Wort in 1—9: 13 Mal, in 10 ff.: 8 Mal (15, 26; 16, 24; 17, 27; 19, 7. 27; 22, 21 [2]; 23, 12); aber דבר Wort in 1—9: blos 4 Mal, in 10 ff.: 31 Mal; überdies משל Wort 23, 9. — β) 1—9 enthält viele zusammenhängende Abschnittchen, wie 1, 8 f. 10—19 etc., aber 10, 1—22, 16 isolierte Stichenpaare, ausser 19, 7, und kommt darin auch ein Kausalsatz (16, 12. 26; 19, 19; 21, 25; 22, 9) oder ein Finalsatz (15, 24; 16, 30) vor, so doch innerhalb des Distichs. In 22, 17—24, 34 treten mehr Gruppen von 4, 5, 6 etc. στίχοι auf. In 25—29 wird der betreffende Gedanke wieder öfter durch einzeln stehende Disti-

chen (25, 11. 12. 14—20. 23—28), oder Tristichen (25, 8. 13), aber auch durch Tetrastichen (wohl schon 25, 2 f. 4 f., sicher 6 f. 9 f. 21 f.) ausgedrückt. K. 30 f. enthält mehr grössere Gruppen von Zeilen, und darin steht auch das alphabetische Gedicht auf das tugendhafte Weib (31, 10—31)[1]). — γ) Wiederholungen: z. B. 6, 11 = 24, 34; — 21, 9; 22, 13; 12, 11 fast = 25, 24; 26, 13; 28, 19. Anderes bei der folg. Untersuchung.

3. Ursprung. Schon gemäss den erwähnten Anzeichen wird kein Streit darüber sein können, dass der Salomonische Anteil an dem B. d. Spr. blos in einem Abschnitte desselben enthalten sein kann, und zwar in dem, welcher sich als der älteste erweisen lässt.

a) Hinreichend sichere Anzeichen führen nun darauf, dass das relativ höchste Alter dem Abschnitt K. 10, 1—22, 16 zukommt. Die abgeschlossen neben einander stehenden knappen Sentenzen haben ein wohl begründetes Präjudiz der Altertümlichkeit für sich, und vergleicht man die mehr oder weniger kurzen Lebensregeln K. 10 ff. mit 1—9, so muss diese mehr auf Gedankenfortschritt Bedacht nehmende Abhandlung als einer jüngern Zeit angehörig erscheinen. Auch stellt sich der in 1—9 auftretende Begriff der Weisheit als eines subjektiven Reflexes der von Gott in der Welt verkörperten Weisheitsideen (hauptsächlich 8, 22 ff.) als das Produkt einer weiter entwickelten Spekulation dar, und diese hat sich ja in zweifellos späterer Zeit immer mehr mit der objektiven, metaphysischen Weisheit beschäftigt Sir. 24, 1 ff.; Sap. 7, 22—27; 10, 16 etc. — b) Sind Gründe vorhanden, das B. d. Spr. ganz in die nachexil. Zeit zu verlegen? α) Eine zweifache Reihe von Aussprüchen über das Königtum

---

[1]) Ob „die Worte von Weisen" 22, 17—24, 22 hinter der Einleitung (22, 17—21) nur Tetrastiche enthalten sollten und darum mit Bickell (Krit. Bearbeitung der Pv.; Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. 1891, 79 ff.) 82 diejenigen Partien, welche „dieses Strophenschema nicht einhalten", als Einschaltungen eines Redaktors (23, 12. 15 f. 19. 25 f.; 24, 13 f.) beurteilt werden dürfen? Aber erstens ist ein Distich auch 22, 28 (freilich von Bi. 272 weggelassen, als angeblich identisch mit 23, 10), ein Tristich V. 29 (Bi.'s Ergänzung ist unsicher), ein Hektostich 23, 1—3 (Bi. streicht V. 3, weil $3^a = 6^b$ ist; aber dies ist kein sicherer Grund). Zweitens können die als Einschaltungen hingestellten Partien 23, 12 etc. nicht aus metrischer Rücksicht so beurteilt werden, weil eben der in Rede stehende Abschnitt nicht so ausschliesslich aus Tetrastichen besteht, wie Bi. will. Überdies sind ja 23, 15 f. und 24, 13 f., welche Bi. 274. 277 dem Redaktor zugeteilt hat, selbst Tetrastiche. Also ist der von der poet. Form. hergenommene Einwand Bi.'s gegen die Ursprünglichkeit dieser Partien kein neues, selbständiges Argument, und es fragt sich nur, ob das alte gilt, welches auch Bi. 82 in zweiter Linie geltend macht: „der väterliche Ton" dieser Partien. Darüber s. u. — Überdies vertritt Bi. 81 f. wieder die Meinung, dass 6, 1—19 nicht in ihren jetzigen Zusammenhang passen, was z. B. Nowack durch Hinweis auf 2, 16 ff.; 3, 26 ff. hinreichend widerlegt hat. Vergeblich bestreitet Bi., dass 3, 5—12. 27—32 keine analogen Lebensregeln seien. Er lässt 6, 1—8 zwischen 24, 29 u. 30 sowie 6, 9—19 hinter 24, 32 weggenommen sein. „Der Redaktor nahm die Umstellung wohl entweder vor, um die drei in 22, 19 f. [nach Bi.'s Textherstellung] unterschiedenen Teile des Buchs [1, 7—IX; X—XXII, 16; etc.] weniger ungleich zu machen, oder um die Warnungen in V—VII durch ein Thema anderer Art zu unterbrechen"!

ist vorhanden: 16, 10. 12—15; 20, 8. 26; 21, 1; 22, 11; 24, 21 und 25, 3. 5—7. [15]; 28, [12.] 15 f. [28]; 29, 2. 4. 7. 12. 26, vgl. 30, 22. Jene legt den Aussprüchen des K. eine positive Beziehung zu Gottes Geist bei 16, 10 (OB. 1, 177 f.; V. 10 kann nicht aus Vorder- und Nachsatz bestehen, wie Now. will) und kann schwerlich anders aufgefasst werden, als dass sie vom Königtum als einem bestehenden wohlthätigen Element der von Jahwe geordneten (vgl. 21, 1; 24. 21) Volksverhältnisse Israels spricht. Aber auch die andere Reihe, die von den ungünstigen Wirkungen der Königsherrschaft redet, ist so dicht, dass deswegen auch K. 25—29 noch die vorexil. Zeit wiederspiegeln müssen (nur der 2. Reihe sind analog Pred. 4, 1. 13—16; 5, 8; 8, 2—4; 10, 4. 20; Sir. 7, 4—6; 8, 1—3; 10, 1 ff., und doch, namentlich Pred., wie von ferner stehenden Gewalthabern 8, 4 redend).

β) Von Götzendienst ist gesprochen, aber die Furcht Jahwes immer wieder empfohlen 10, 27 etc.; der Wert des Opfers begrenzt 21, 3, vgl. 27; צְדָקָה 10, 2; 11, 4 ist nicht sicher Almosen; es ist viel von תּוֹרָה die Rede (der Mutter: 1, 8; der Weisheit: 3, 1; 4, 2; 7, 2; 13, 14), und Gottes Tora ist keinesfalls ausgeschlossen (6, 23; insbes. 28, 4. 7. 9; 29, 18), aber doch nicht von „der" Tora. Jedenfalls ist auch „Jahwe" in keinem Teil vermieden (Elohim nur 25, 2; aber יְיָ auch in diesem Abschnitt (K. 25—29): V. 22; 28, 5. 25; 29, 13. 25). Bei K. 1—9 spricht freilich die ganze Art, sich an den Jüngling wie an einen Schüler zu wenden, für die nachexil. Zeit der Schriftgelehrsamkeit. Aus gleichem Grunde fällt dahin wohl auch das Zwischenstück 22, 17—24, 22, wo auch wieder das „Ich" des Lehrers (überdies überall ani 1, 26; 8, 12. 14. 17. 27; 23, 15; — anokhi nur 24, 32; 30, 2) und „mein Sohn" öfter auftritt 23, 19. 26; 24, 13. Für späte Niederschrift der zuletzt genannten Teile spricht wohl auch die ungemein häufige Warnung vor den Künsten der Buhlerin 2, 16 etc. etc.; 23, 27. (Gemäss Seyrings (Die Abhängigkeit der Spr. Sal. 1—9 von Hiob, Halle 1889) mir genügend sicher scheinendem Beweis (hauptsächlich S. 46—53) ist K. 1—9 auch nach dem B. Hiob geschrieben).

γ) Aber „die Behauptung aufzustellen, dass dieses bibl. Buch geraume Zeit nach dem bab. Exil aus einzelnen Sammlungen zusammengesetzt worden, zwingt der sprachliche Charakter dieser Schrift" sagte Hartmann, Die enge Verbindung des AT mit d. NT. 1831, 148 f. Indes was er anführte und anführen konnte. leistet nicht diesen Beweis, nicht einmal die Voranstellung des Suff. vor dem Obj. 3, 2 [2]; auch 13, 24, wie Ex. 2, 6, Jes. 9, 14 etc., oder vor dem Genetiv 13, 4, wie Hes. 10, 3. Wenn auch nicht mit Nöldeke, Alttest. Lit. 159 die Sprache der Pv. für durchaus vorexil. angesehen werden kann, so steht doch bei dem mutmasslich zuletzt geschriebenen Stück (K. 1—9) der Ausdruck weit ab von dem des Qoh.: z. B. שֶׁ relativum fehlt.

Über den Anhang K. 30 f. hat Mühlau eine grundlegende Schrift geschrieben: De Proverbiorum quae dicuntur Aguri et Lemuelis origine et indole 1869. Soviel ist wohl zweifellos, dass Agur etc. nicht bildliche Ausdrücke sein können, wie z. B. die Vulg. sie fasst: Verba Congregantis, filii Vomentis, visio, quam locutus est vir, cum quo est Deus et qui, Deo secum morante confortatus, ait." Nach Mühlau war Agur König von

Massa „in orientalibus radicibus montis Haurân" 26. 31. Wenn diese Lage nun auch nicht sicher ist (vgl. Nowack, Pv. 1883, XVIII), so scheint doch mit ihm 30, 1 übersetzt werden zu müssen: Worte des Agur, des Sohnes des Jaqe, Ausspruch des Mannes von Massa: Abgemüht habe ich mich, o Gott, abg. h. i. m., o Gott, und mich erschöpft (LXX: *καὶ πανόμαι*); denn (V. 2) etc. Sodann 31, 1 heisst: Worte des Lemuêl, des König von Massa, die ihn seine Mutter gelehrt hat. Dass aber von einem isr. Autor ein ausländ. Vertreter der Weisheit redend eingeführt wird — nur so ist es zu verstehen und überdies kann 30, 5 f. eine sekundäre Zurechtstellung sein, wie solche noch weiter auftreten —, dies hat am B. Hiob seine volle Analogie.

§ 85. Das Buch Hiob. — 1, a: Inhalt. Es erzählt 1) in einem prosaisch geschriebenen Prolog von der anfänglichen Glückshöhe eines religiösen Menschen und von dem Unwetter, welches, von Gott zugelassen und vom Widersacher herbeigeführt, durch immer heftigere Blitzesschläge diesen Menschen in den Staub wirft 1 f. Diese Geschichtserscheinung wird 2) in poetischer Form nach ihren Gründen erörtert, und zwar werden a) menschliche Auffassungen jenes auffallenden Faktums zum Ausdruck gebracht: *α*) durch einen Monolog des Leidenden selbst 3, dann *β*) durch drei Waffengänge von drei Freunden des Leidenden mit diesem 4—14. 15—21. 22—28 und *γ*) wieder durch Einzelreden des letzteren 29—31 sowie durch die Auseinandersetzung des neu auftretenden Disputanten Elihu 32—37. b) Von Gottes Standpunkt aus wird der Kausalnexus jener Geschichtserscheinung dargelegt 38, 1—42, 6. Endlich berichtet 3) ein wieder in Prosa abgefasster Epilog 42, 7—17, dass das zeitweilige Leiden des Frommen in das frühere Glück umgewandelt wurde[1]). — b) Die Darstellungsart des B. Hi. hinsichtlich ihrer Beziehung zu den Seelenthätigkeiten. Es erzählt zugleich ein einmaliges Ereignis für das Wahrnehmungsvermögen und beschäftigt zugleich den urteilenden Verstand. Also ist es episch-didaktisch.

Denn die Erzählung 1 f. wird fortgesetzt durch „und darnach öffnete Hiob seinen Mund etc." 3, 1 und dann 4, 1 etc.; 32, 1 etc.; 38, 1 etc. Ferner 39, 31. 33. 34 f. ist Berichterstattung, und das Ganze läuft in Erzählung aus 42, 7 ff. Auch andere Epen enthalten viele Dialoge, z. B.

[1]) Volck, Das B. Hiob im Kurzgefassten Kom. von Strack-Zöckler 1889, 14, Dillmann, Exeg. Handb. zu Hiob 1891 und Meinhold, das Problem des B. Hi. (NJDTh. 1892), 80 haben 1—3 als Prolog zusammengenommen. Aber gewiss gegen die Absicht des Buches ist es, ein pros. und ein poet. Stück mit einander zu verbinden. Es erscheint auch nicht als richtig, wenn erstere beide 4—28 als einen Teil fassen, der bei Dlm. die Verwickelung heisst, denn diese liegt schon in 2 und bereits 3 enthält eine Lösung des Problems.

das Gedicht vom Hinabsteigen der Ischtar in die Unterwelt, vgl. m. „Die Schriftdenkmäler Assyriens und das AT" (NKZ. 1891, 663 f.); auch Genung, The epic of the inner life (Boston 1891)[1]).

c) Der Held der Darstellung und seine Schicksalswendungen sind als geschichtlich vorausgesetzt.

Dagegen spricht nicht der Name des Helden, denn derselbe ist nicht als Ausdruck des Lebensganges desselben gewählt, weil איוב noch leichter aktiven Sinn besitzen kann, als passiven: also wahrscheinlicher „Erzfeind", als „angefeindet"; der Nominaltypus qiṭṭôl hat pass. Sinn nur in jillôd, erzeugt[2]). Ebenso wenig spricht dagegen der runde Charakter der Zahlen 1, 3 (die Zahl der Kinder wird überdies nicht verdoppelt 42, 13), oder die orientalische Art der Namen 42, 14, vgl. Ex. 2, 21; Gn. 38, 6. Schliesslich braucht ja auch blos die Gestalt des Helden selbst von der Überlieferung gegeben gewesen zu sein, und dafür spricht die Zusammenstellung Noah, Dan., Hiob Hes. 14, 14. 20. Denn es ist unwahrscheinlich, dass der Prophet dabei seine Leser auf ein Produkt der Dichterphantasie habe hinweisen wollen. Freilich kann aber für die Geschichtlichkeit des Hiob nicht beweisend sein, dass seine Existenz durch die Späteren mit immer detaillierteren Zügen ausgemalt worden ist, vgl. den langen Zusatz in LXX 42, 18, ἐκ τῆς Συριακῆς βίβλου, wahrsch. jenem aram. Targ. S. 99 f. Mit diesem Zusatz berührt sich stark ein Abschnitt, der aber auch den Verlauf des Hiobgedichts skizziert und der als aus des Ἀριστaίας Schrift περὶ Ἰουδαίων herstammend und als von [Alexander] Πολυΐστωρ [ca. 80—40 v. Chr.] reproduziert uns aufbewahrt ist durch Eus. Praep. ev. 9, 25. Dass nun das beiden Abschnitten Gemeinsame zuerst im griech. Hiob stand, also Aristaias der Entlehnende war, ist anzunehmen (so auch v. Gutschmid, Kl. Schrr. 2, 184 ohne Begründung) gemäss der ausdrücklichen Zitierung des syr. Buchs als der Quelle in LXX zu Hiob und vielleicht auch wegen der Art des Verhältnisses beider Abschnitte (geg. Freudenthal, Hellenist. Stud. 1875, 136 ff. 231, der Aristaias zur Quelle machte). Andere syr. und arab. Nachrichten hauptsächlich bei Mich., Einl. 14 ff.[3]).

---

[1]) Auch Volck 14 lässt das Werk nur „von dramatischem Leben erfüllt" sein, und Dlm. nennt es „fast dramatisch" XXI, dann ein „episch-dramatisches Lehrgedicht" XXIII. Aber ein Drama kann das Buch nicht genannt werden. Oder sollte das siebentägige Sitzen der Personen 2, 13, oder die Kundgebung Gottes 38, 1 vor Zuschauern nachgeahmt werden?

[2]) Unwahrsch. Herkunft vom arab. 'a'ba (kehrte zurück); Qor'ân 38, 44: annahu awwâbun; so JD. Mich., Einl. 12. 21; Hitz., Hi. X. Denn der Held des Buchs hat nicht Gott wirklich aufgegeben, also kann er auch nicht gedacht sein als ein Zurückkehrender κ. ἐ., d. h. zu Gott.

[3]) Zu Gunsten eines geschichtl. Kernes des B. Hi. hat sich auch z. B. Budde, ThLZtg. 1891, 28 f. und Dlm. XVI erklärt. Hoffmann, Hiob 1891, 22 setzt aber ohne Grund voraus, dass dem Hes. ein älteres Buch über Hiob vorgelegen habe. — Also ist nicht wahrsch., dass im B. Hi. eine reine Erdichtung vorliege, also eine Parabel, wie 2 Sm. 12, 1—4; 14, 5—7; Jes. 5, 1—7, nur in grossartigem Massstabe (so hauptsächlich Hgstb., Hiob 1, 43; Merx, Ijjob 1871, XXXIV ff.; Reuss, Hiob 1888, 11 f.). Dann hätte also Hes. neben Noah und Dan. eine erdichtete Grösse genannt, und dann wüsste man nicht, weshalb der Held der Parabel gerade nach ארץ versetzt

d) Die Erörterung des Problems ist ausserhalb Palästinas verlegt[1]) und ist Vertretern von Völkerschaften zugeschrieben, deren Weisheit berühmt war (1 Kn. 5, 10; Ob. 8; Jr. 49, 7; Bar. 3, 22 f.). Als solche Nichtisraeliten sind sie charakterisiert, indem ihnen als Gottesbenennungen in den Mund gelegt sind, ausser elohim, noch אֵל 55 Mal, אֱלוֹהַּ 41 Mal und שַׁדַּי (Allmächtiger) 31 Mal, während in der Rede des Hiob nur 12, 9 „Jahwe" erscheint, durch dessen Gebrauch sich der Erzähler 38, 1 etc. von jenen Personen als Israelit abgetrennt hat.

α) Diesen Hintergrund hat der Autor für seine Darstellung gewählt. Denn wenn auch die Person des Hiob ein Element der Überlieferung war, so musste doch der Autor nicht ihn, sondern konnte auch einen durch Unglück hindurchschreitenden frommen Jahweverehrer zum Hauptthelden seiner Darlegung machen. Durch diese Personenwahl wollte der Autor den Gedanken ausdrücken, dass das Problem der Darstellung ein allgemein menschliches ist und dass dasselbe zwar nicht durch die menschliche Weisheit, aber durch die von Gott allen Menschen zu Teil werdende Offenbarung gelöst werden kann. Denn zwar galt Salomo als Besieger der oriental. Weisen 1 Kn. 5, 10; 10, 3, aber sie rangen doch auch nach Erfassung des freilich für Menschen nicht voll erfassbaren Weisheitsinhaltes (K. 28), wie ihr Ruhm (Ob. 8; Jr. 49, 7; Bar. 3, 22 f.) beweist, und Isr. hatte das Bewusstsein, in Bezug auf weise Regelung der Lebensführung von andern Völkern lernen zu können (Pv. 30 f.; vgl. Ex. 18; Nm. 22—24; Jr. 2, 10—13; Ruth 1, 16 f.; Luk. 4, 26; Matth. 11, 20 ff.; 15, 21 f. etc.). Eine positive Beziehung Gottes zu den Nichtisraeliten ist aber auch anderwärts im AT ausgesagt, vgl. Gn. 20, 6; Nm. 22, 9 ff. etc., und gemäss der Theophanie am Horeb 1 Kn. 19, 9 ff. kann die Gottesmanifestation „aus dem Sturme heraus" Hi. 38, 6; 40, 6 verstanden sein; vgl. auch Ps. 50, 1 etc. Nach m. Untersuchung haben also richtig geurteilt Zöckler, Hi. 17; Del. 9 f.; Volck 6 f., von denen allerdings Zöckl. u. Del. nicht sicher die folgende Ansicht ablehnen zu dürfen gemeint haben.

β) Nicht einmal das beabsichtigte der Dichter auszusprechen, dass die Gedanken des Hiob und seiner Freunde der patriarchalischen Erkenntnisstufe Israels entsprochen haben. Dies ergiebt sich nicht aus den Gottesnamen. Denn schaddaj erscheint zwar Gn. 17, 1; 28, 3; 35, 11; 48, 3; 49, 25; Ex. 6, 3; aber auch im Munde Bileams Nm. 24, 4. 16, also eines Nichtisrael., der nicht die vormos. Stufe Israels repräsentieren soll, und ebenso im Munde von Isr. der nachmos. Erkenntnisstufe, wenn die züchtigende (Ruth 1, 20 f.), oder die überwältigende (Jes. 13, 7; Hes. 1, 24;

---

worden wäre, denn damit kann doch nicht auf עֵצָה (Rat) angespielt sein, wie wieder J. Dérenbourg, Revue des études Juives 1880, 1 ff. meinte.

[1]) Das Land Us wahrsch. auf den Grenzstrichen von Idumäa und Arab.; vgl. 1, 3. 15. 17. 19; Gn. 36, 28; Klag. 4, 21; LXX 42, 18; wohl zu weit nördl. gesucht von Friedr. Del., Zeitschr. f. Assyr. 2, 87 ff.; vgl. noch Dozy, De Israëliten te Mekka 1864, 76; Reuss 13.

10, 5; Jo. 1, 15; Ps. 68, 15), oder die mächtig schützende (91, 1) Wirksamkeit Gottes hervorgehoben werden soll.

γ) Noch weniger wollte der Dichter, der jene Szenerie wählte, das Urteil hervorrufen, dass die Äusserungen Hiobs und seiner Freunde mit der mos.-proph. Religionsstufe Israels übereinstimmten. Zwar 42, 1 heisst: „Da antwortete Hiob dem Jahwe", jedoch ein Teil dieser Antwort lautet (42, 5ᵃ): „Gemäss dem Hören des Ohres hatte ich von Dir gehört." Also Hiob hat bis dahin vom blossen Hörensagen den Jahwe gekannt. Wenn ein Jahweverehrer, der doch an sich als Nichtprophet zu denken ist, seine Jahwekenntnis als eine blos auf Gehör beruhende bezeichnet hätte, so wäre dies mehr als matt und überflüssig gewesen. Also ist in 42, 5ᵃ enthalten, dass die vorher von Hiob ausgesprochenen Urteile nicht vom Standpunkte der Erkenntnis Jahwes gefällt worden waren. Angesichts aller andern Anzeichen ist „Jahwe" im Munde Hiobs 12, 9 höchstens so aufzufassen, dass dem Vf. der zu seiner Zeit gebräuchliche Name einmal in den Schreibgriffel gerollt ist. Die φιλανθρωπία und den Universalismus des B. Hiob hat auch Cheyne 65 richtig anerkannt. — Indem überdies 42, 5ᵇ lautet „aber nunmehr hat mein Auge Dich gesehen", so bedeutet dies zwar, dass die vorherige mittelbare Kenntnis des wahren Gottes durch die dem Hiob zugeschriebene Erfahrung in eine andere verwandelt worden sei (vgl. 28, 22; 29, 11; Ps. 48, 9), aber dadurch sollte nicht ausgesprochen werden, Hiob sei wenigstens schliesslich auf die in Israel vorhandene Stufe der Erkenntnis des Offenbarungsgottes erhoben worden. — Die gegenteilige Auffassung (Hgstb. 1, 41 f.; Kleinert, Das spezifisch Hebräische im B. H., TSK. 1886, 267 ff. 273; Dlm. XVII f.; Lotz, Gesch. u. Off. 1891, 311) scheint mir nicht positiv begründet werden zu können.

2. Einheit. Die volle Ursprünglichkeit des jetzigen B. Hiob kann nicht angenommen werden. Der Bestand, dessen Herkunft vom urspr. Dichter unzweifelhaft ist, dürfte im wesentlichen folgender sein. Eine geschichtl. Einleitung, wie sie z. B. auch im Ps. 45, 1ᵇ. 2 oder 49, 1—5 dem Gedichte vorangeht, hat das Problem hingestellt, wie bei der Annahme der Existenz eines Weltengottes sich das Leiden des frommen Menschen erklären lasse, welche Schlüsse aus der Thatsächlichkeit dieses Leidens auf die Eigenschaften Gottes zu ziehen seien[1]). Diese Einleitung hat auch die Disputanten sich versammeln lassen. Sodann in den menschlichen Erörterungen des Problems hat der Dichter den Leidenden von dem ersten affektvollen Urteil, dass das Leiden des Frommen einen Grund, die Weltordnung zu tadeln und Gott zur Rechenschaft zu

[1]) Diese Fassung des Problems ist nach den unbestritten urspr. Partien des Gedichts richtiger, als die Fassung, ob es eine „uninteressierte Liebe zu Gott" (Goitein, Der Optimismus u. Pess. in d. jüd. Religionsphil. 1890, 6), oder eine Frömmigkeit um ihrer selbst willen gebe (Hoffm. 13), oder ob es möglich sei, dass ein Mensch Gott ohne Selbstsucht verehrt (Meinhold 69. 99. 101. 106).

ziehen, bilde (K. 3)[1]), allmählich infolge des Widerstandes der Gegner, die alle schlimmen Wendungen der göttlichen Weltregierung als Strafen und als durch die ausnahmslose menschliche Sündhaftigkeit notwendig gemachte Läuterungsmittel hinstellten, immermehr auf den Gedanken sich zurückziehen lassen, dass er sich nicht zu den Frevlern im Sinne der Gegner rechnen (K. 23) und als Folge seiner Frevel sein Leiden beurteilen könne, sondern auf Gottes Entscheidung hoffen dürfe und müsse 31, 33 ff. Diese liess der Dichter (K. 38 ff.) darin bestehen: Aus dem allgemein wahrnehmbaren Teil der Menschheitsgeschichte ist nicht deren ganzer Verlauf zu erschliessen. Vielmehr sind die Abstände, welche zwischen frevelhaftem, bezw. frommem Verhalten von Menschen und ihrem Schicksalslaufe beobachtet werden können, ebenso als Geheimnisse anzuerkennen, wie solche unerkannte Punkte im Weltall viele sich finden. Trifft also einen Menschen ein Übel, und er sollte es nicht als eine Strafe für Pflichtverletzung oder als Mittel zu seiner Läuterung anzuerkennen vermögen, so bleibt es immer noch thöricht und pietätlos, auf Ungerechtigkeit des Weltregenten zu schliessen. Weil nun der Autor seinen Hauptthelden die wahre letzte, dem Blick auf das gottbereitete Universum sich darbietende Lösung wenigstens hatte ahnen lassen (K. 28): so konnte er ihn als den hinstellen, der im Verhältnis zu andern Menschen richtig über Gottes Beziehung zum Leiden des Frommen geurteilt hatte, und konnte mit dem Bericht über die Erneuerung von dessen früherem Glücksstande sein Werk schliessen[2]).

So wenig ich hier diese Gesamtidee als eine den einzelnen Teilen des wahrscheinlichen ursprünglichen Werkes voll entsprechende und als einen des grössten Dichters jener Periode der Religionsgeschichte würdigen Gegenstand darlegen kann — was ich aber leisten zu können hoffe, — ebensowenig kann ich hier alle Gründe entfalten, aus denen

---

[1]) Denn Gott selbst ist genannt 3, 20, und auch ohne dies schlösse ein Angriff auf die Weltregierung eine Anklage des Weltenlenkers in sich (geg. Volck 22 u. Dlm. 22).

[2]) 27, 1—10 und K. 28 hängen so zusammen: Anstatt sich selbst für einen Frevler zu erklären 27, 1—6, verabscheut Hiob die Stellung eines Frevlers aufs äusserste, sodass er dieselbe vielmehr seinem Feinde wünscht 27, 7 und sich selbst eine trotz aller Klagen über Gottes sichtbare Geschichtslenkung doch unzerrissene Gottesbeziehung zuschreibt 27, 8—10. Denn vom Frevel müsste ihn zwar nicht die Weisheit abgehalten haben, da diese für den Menschen unauffindbar 28, 1—11 sowie unerkaufbar 28, 12—22 und nur im Besitz des Weltschöpfers sei 28, 23—27, durch Frevel würde er aber die Gottesfurcht verletzt haben 28, 28. Dadurch hat der Dichter den H. zugleich, aber blos indirekt Gottes Weisheit als den wahren Ausgangspunkt der Lösung des Problems angedeutet, und dieser konnte dann direkt dargestellt werden 38, 1 ff.

mir andere Elemente des vorliegenden B. H. als sekundär erscheinen. Es muss genügen, die Hauptargumente kurz anzudeuten.

a) Ich kann nicht von dem Urteil (OB. 1, 148) loskommen, dass der ganze jetzige Prolog nicht zur ersten Gestalt des B. H. gehört habe. α) Zur Erklärung des Leidens der Frommen ist er nicht nötig (geg. Bleek 498), denn dessen Grund wird im Gedichte selbst gegeben. Ja, es erscheint als des grossen Dichters unwürdig, die Lösung des Knotens vor dessen Schürzung zu geben. β) Dass die himml. Szene zwischen dem Satan und Gott dem H. und den Freunden verborgen war (Keil § 123), dies ist freilich selbstverständlich. Aber hätte der urspr. Vf. überhaupt die Anschauung von der Vermittelung des menschl. Prüfungsleidens durch den Satan besessen, so hätte er dieselbe auch in den Dialogen durch H. und dessen Freunde berühren lassen können, ja müssen. (Die Konjektur von Hoffm. zu 5, 21, wonach dort laschon [Zunge] aus loschen [Verleumder] verderbt wäre, ist aber unannehmbar). Oder will man sagen, dass den Nichtisrael. Kenntnis dieser wahren Veranlassung des Leidens des H. nicht zugeschrieben werden sollte? Dann hätte der Vf. nicht ausserisrael. Männer zu Disputatoren über das von ihm gewählte Objekt seiner Auseinandersetzung machen dürfen, hätte ihnen wenigstens am Schlusse durch Gott den wahren Ausgangspunkt der Bedrängnis des H. enthüllen lassen müssen. γ) Die göttl. Motivierung des Leidens im jetz. Prol. und die im Gedichte K. 38 ff. ist unvereinbar. Denn nach dem Prol. ist das Leiden des H. ein Prüfungsleiden, aber nach K. 38 ff. ein Symptom der geheimnisvollen Weltregierung des nach vielen Spuren weisen Gottes. Wahrscheinlich also hat ein urspr. Prolog nur von der Frömmigkeit, dem früheren Wohlstand und späteren Unglück des H. berichtet. Nicht unmöglich ist auch, was nach Stuhlmann, Bernstein, Knobel (TSK. 1842, 485 ff.) von Heiligstedt, Comm. gram.-hist. 1847 vermutet wurde, dass 1, 6—12; 2, 1—7ª später eingeschaltet wurde, mit Herstellung des entsprechenden Anschlusses des Alten und Neuen. Überdies meinte Cheyne 66, es sei keine „wilde Konjektur", dass in K. 1 f. der Anfang eines pros. Buches über H. vorliege, der später mit dem Buche zusammengearbeitet worden sei.

b) In 21, 16—22, die nach m. A. als urspr. Sätze des H. zu betrachten sind, ist nicht die volle irdische Gottesgerechtigkeit gegenüber den Frevlern ausgesprochen. Ebenso wenig ist ein solches Geständnis dem H. 24, 18—24 in den Mund gelegt, sondern dort sind den Frevlern, deren Unglück V. 18—21 zugegeben ist, solche „Starke" entgegengesetzt V. 22—24, welche Gott hinauszieht, d. h. — ungerechterweise — lange leben lässt, sodass der Starke aufsteht, nachdem er schon nicht mehr aufs Leben vertraut hatte. Aber die vollständige irdische Gottesgerechtigkeit gegenüber den Frevlern ist dem H. in den Mund gelegt 27, 11—23. Hätte nun schon der urspr. Dichter dem H. diese Sätze zugeteilt, so hätte schon er den Standpunkt seines Helden zu einem gebrochenen gemacht. Diesen Widerspruch kann leichter ein Späterer in die Ausführungen des H. hineingetragen haben. Darauf führt auch die Unverknüpftheit des Stückes 27, 11—23 und die Eingangsformel „ich will euch lehren". Denn dies kann nicht heissen „ich will euch zugeben" (Volck), und dies kann auch

nur auf 27, 11—23 bezogen werden, weil das Objekt heisst „über die Hand Gottes", also über die Einwirkung Gottes auf die Menschheitsschicksale. Ferner soll das Objekt des 'ôrè im Erfahrungskreis der Angeredeten liegen (chazîthem), nur dass sie es nicht beachtet und erwogen haben. Also das „ich will euch lehren" kann nicht auf 27, 11—28, 28 bezogen werden mit Giesebrecht, Der Wendepunkt des B. H. 1879, 11 f. Am wahrscheinlichsten ist also 27, 11—23 eine spätere Einschaltung[1]).

c) Die Elihureden K. 32—37 haben *α*) sprachliche Eigentümlichkeiten, und wenn dieselben auch nur sog. simultane Sprachdifferenzen (§ 36, 3) wären und sich nicht als sukzessive erweisen liessen, so würden sie doch gegen die Einheit des Autors von K. 3 ff. und 32—37 sprechen § 36, 3, c. Ich führe folgende Beispiele vor: חִוָּה (verkündigen) 15, 17; aber 32, 6. 10. 17; 36, 2; דֵּעָה (Wissen, Kennen), suff. 10, 7; ohne Suff. 15, 2; 21, 14. 22; 38, 2; 42, 3, allerdings auch 33, 3; בִּרְעָה 34, 35 (wie noch 6 Mal im AT), biblî daʿath 35, 16; 36, 12; aber דַּע nicht vor K. 32 und umgedreht nicht דֵּעָתִי (mein Wissen), sondern דַּעַי 32, 6. 10. 17; 36, 3; דֵּעוֹת 36, 4; דֵּעִים 37, 16. Das gewöhnliche Wort für „Jugend" נְעוּרִים 13, 26; 31, 18, aber נֹעַר 33, 35; 36, 14. Es kann nichts darauf ankommen (geg. Budde, Beitr. z. Kritik d. B. H. 1876, 134)), dass dem Vf. von 3—31 letzteres Wort, wie dem Vf. von 32—37 auch ersteres bekannt gewesen sein muss, sondern der thatsächliche Wechsel der Ausdrucksweise spricht gegen die Einheit des Vf. der beiden Abschnitte des B. H. Anderes s. b. Kleinert 298 f.; Cheyne 292 f. Die Eigenheit der ganzen Darstellungsweise von 32—37 ist auch behauptet noch von Kleinert 297 f., Grill 58, Dlm. 276, Driver 404. — *β*) Beweisend für Nichtursprünglichkeit von 32—37 bleibt auch, dass Elihu nicht im Prolog, noch mehr, dass er nicht im Epilog berücksichtigt ist. Man kann nicht mit Keil § 123 sagen, dass der Dichter die Personen auftreten lasse, wann sie in Aktion treten. Denn 2, 11 werden gleich alle drei Freunde erwähnt, obgleich sie erst K. 5. 8. 11 in die Handlung eingreifen. — *γ*) Hinter 31, 35 ff. ist die Kundgebung Gottes zu erwarten, und 38, 1 ff. nimmt auf 32—37 keine Rücksicht. — *δ*) Der Gedanke, dass die Leiden des Frommen zur Erziehung desselben dienen sollen, ist schon vorher (namentlich 5, 17) ausgesprochen, und wesentlich nur dieser Gedanke ist durch Elihu weiter ausgeführt. Also bringt er keine ganz neue Auffassung. Ja, weil der Dichter jenen Gedanken als den ausschlaggebenden vorher nicht durch den Hauptheldeu und hinterher nicht durch Gott hat anerkennen lassen, so kann er auch nicht in 32—37 seine eigene Lösung des Problems haben darbieten wollen (vgl.

---

[1]) Wenn ich aber demnach 27, 11—23, wie Meinhold (95) 27, 13—23, weder als Bestandteil des urspr. Gedichts (Hitz., Giesebrecht, Budde, ZATW. 1882, 193 ff. 215, Volck, Corn.) noch als Umformung einer ältern Rede des H. (Dlm.) ansehen kann, so halte ich es doch anderseits auch nicht für richtig, mit Wellh. 1878, § 267, Studer, Das B. H. 1881, 116 ff., Preiss, Zum B. H. (Königsb. Stud. 1889, 5 f.) u. Hoffm. 25 ganz 27, 7—28, 28, oder mit Reuss 32 nur K. 28, oder mit Grill (Kompos. des B. H. 1890, 47—53) K. 27, 7—31, 1 als Einschaltung zu beurteilen. Im einzelnen darüber anderwärts.

weiter Bickell, Hebr. Dichtungen 2 (1882), 61; Cheyne 68; Reuss 29—32: Volck 8; Grill 59—67; Hoffm. 23 f.; Dlm. 274 f.; Meinh. 99—101.

d) Auch die Schilderung des Behēmôth (Nilpferd) und des Liwjāthān (Krokodil) 40, 15—41, 26 muss als eine Ausführung der vorher gegebenen Darlegung der in der Natur sich spiegelnden Gottesmacht und -weisheit angesehen werden, hauptsächlich weil über die Darstellung der in der sittlichen Welt sich offenbarenden Gottesmacht 40, 7—14 wieder zurückgegriffen wird V. 15 ff. (vgl. namentlich Preiss 11. 39; Grill 69 ff.; Dlm. 341 ff.).

3. Abfassungszeit. Manche Ältere (Aristäas bei Eus., Präp. ev. 9, 25, 1—3; Carpzov, Eichh., Bertholdt) haben das B. Hi. in die vormosaische, der Talmud (S. 145; vgl. weiter Baumgartner, Études 14 f. 27; Goitein a. a. O., 2) in die mosaische Zeit verlegt, wahrscheinlich weil die auftretenden Personen Gott nicht (abgesehen von 12, 9) Jahwe nennen (Ex. 6, 3). Es ist indes nicht einmal möglich, das Buch in Salomos Zeit (Keil § 122), oder wenigstens vor Amos und Jes. (Hgstb. 1, 62), oder zwischen Jes. und Jr. (Volck 12) entstanden sein zu lassen. Aber in die Zeit Jr.'s, in die letzten Dezennien vor der chald. Katastrophe des Jahwevolkes ist das urspr. B. Hi. zu setzen.

a) Das urspr. B. Hi. noch etwas später zu datieren, hindern freilich nicht die 14 anokhi neben 29 ani, vgl. S. 322[1]). Gegen eine spätere Ansetzung des urspr. B. Hi. spricht aber, dass sich ש relat. blos 19, 29 findet (und sogar dort ist ja nach der auffallenden Übersetzung der LXX ὕλη [29, 5] oder ἰσχύς ein urspr. אוֹן wahrscheinlich verdeutlicht). Die exil. Klagelieder zeigen aber öfter dieses ש. Auch weist die Ausführung, dass Gott Könige und Priester ins Exil wandern lasse 12, 17—19, wahrscheinlich hinter Samarias Zerstörung (vgl. noch 15, 18 f.); aber doch nicht hinter Jojakhins Wegführung 599. Die Bearbeitung des Hiob-Problems ist jedenfalls am wahrscheinlichsten in einer Zeit, wo der relativ gerechte Teil des Jahwevolkes mit unter der Bestrafung der ganz gottlosen Majorität leiden musste. Nun spricht gerade auch Jr. die Frage „Weswegen ist der Weg von Gottlosen glücklich etc.?" aus 12, 1, und auch bei ihm kommt eine Verfluchung des Geburtstages vor S. 338. Die Zurückweisung der Volkssentenz, als ob unschuldige Kinder für Vätersünde bestraft würden, beschäftigte gerade auch Jr. 31, 29 f.; 32, 18 f. Also konnte der Dichter der Iobeide um so eher blos vom Individuum ausgehen. Die Annahme aber, dass der Dulder H. die Nation Isr. darstelle (= dem Knechte Jahwes Jes. 40 ff.; so hauptsächlich wieder Hoffm. 19 ff.),

[1]) Vgl. weiter m. Aufsatz „Der Sprachbeweis in der Literarkritik" TSK. 1893. Überdies lässt sich vielleicht beobachten, dass hie und da bei Poeten, welche auf den Klang der Sätze gehört, das Zusammentreffen derselben Konsonanten oder der Vokalfolge a—i durch die Wahl von anokhi vermieden worden ist, vgl. 9, 14. 35; 13, 22; 14, 15; 32, 17; ferner 29, 15 f.; 33, 9. Vielleicht zur Vervollständigung der Silbenzahl 9, 29; 12, 3; 13, 2; 16, 4; 21, 3 f.; 29, 16?

würde, selbst wenn sie sicher wäre, nicht notwendig eine nachjerem. Entstehung des Gedichts verlangen. (Durch selbständige Erwägungen bin ich mit Kleinerts, TSK. 1886, 271—73 und Dlm's. XXXIV Datierung zusammengetroffen.) Ich erwähne nur noch, dass für nachexil. Datierung des urspr. B. Hi. sich nicht 15, 7 verwerten lässt. Denn diese Stelle bezieht sich auf die doch nicht individuelle Vorstellung von den Bergen als dem zuerst entstandenen Erdgerippe (Gn. 1, 9; Nm. 23, 7; Dt. 33, 15; Ps. 65, 7; 90, 2; 104, 8; Pv. 8, 25), setzt also nicht die Existenz der letztgenannten Stelle voraus.

b) Die Reden des Elihu nicht schon innerhalb des Exils (vgl. 36, 8) eingeschaltet sein zu lassen, liegt kein Grund vor. Im Gegenteil aber hatte die exil. Judenschaft Anlass, über den Erziehungszweck des Leidens der Frommen nachzudenken: vgl. Klagel. 3, 35—42. Überdies finden sich 2 anokhi (33, 9. 31) neben 9 ani und auch nicht ש relativum. — Der gegenwärtige Prolog stammt aus der Zeit, wo die ältere unentfaltete Anschauung Israels von Gott als dem obersten Lenker des Guten und des Schlimmen (1 Sm. 16, 16; 2 Sm. 24, 1; 1 Kn. 22, 21 f.; vgl. noch Jes. 45, 7) mit der Erkenntnis der sich von Gott vollständig emanzipierenden Bosheit bereichert wurde (Sach. 3, 1 f.). Wenn man (Keil § 123) sagt, der Satan stehe Hi. 1 f. noch im Dienste Gottes, so unterscheidet vielmehr Gott Hi. 1, 8 etc. den Hi. als seinen Knecht scharf von dem Satan und dessen Unterthanen. Wollte man aber darauf hinweisen, dass der Satan gemäss dem B. Hi. mit vor Gott erscheine, so war dies ein unumgänglicher Zug in der Darstellung einer Verhandlung Gottes mit dem Satan, wie dieser auch Sach. 3 mit auf dem Gerichtsforum erscheint, aber doch in vielsagender Weise neben ihm ein Engel Jahwes genannt ist. Die Hauptsache ist aber wohl, dass nicht der Vermittler des Schlimmen (auch der Verstockung) als einer gottverhängten Strafkonsequenz der Sünde uns im Satan von Hi. 1 f. entgegentritt, sondern der selbständige Feind des Guten und Anstifter des Bösen, wie Sach. 3, 1 f. Aber das appellative „der Satan" (Sach. 3, 1 f.) steht doch auch im jetzigen Prolog des B. Hi. noch elfmal (1, 6 etc.) und ist also noch nicht zum Eigennamen „Satan" geworden, wie 1 Chr. 21, 1. — Schluss. Dadurch dass nach dem im Vorstehenden begründeten Urteil mehr als eine Dichterstimme aus dem B. Hi. entgegentönt, wird weder die ideelle Erhabenheit noch die formale Vollendetheit zerstört, um deretwillen es, wie kein anderer Teil des AT, mit Werken der allgemeinen Literatur verglichen und in derselben nachgeahmt worden ist. Vgl. hauptsächlich Lowth, Praelectiones de sacra poesi Hebr. 1753, prael. XXXIII: Inducitur Oedipus caecus, exul, miseriis confectus etc.; Herder, Geist d. ebr. Poesie 1782 (Vergleich mit Ossian); nachgeahmt von Dante (G. Baur, TSK. 1856, 583 ff.), von Milton (Cheyne 112), von Goethe im Faust (Otto Vilmar, Zum Verständnis Goethes 1861, 33). Anderes s. bei Gilbert, The poetry of Job 1889 (mit sehr lehrreichen Exkursen).

§ 86. Die Klagelieder sind Elegien auf das in Trümmern liegende Jerusalem. Während demgemäss ihre Abstammung aus der Zeit, wo die Wiederherstellung des judäischen Gemeinwesens

noch nicht erfolgt war, feststeht, ist die Einheit ihres Vfs. fraglich und dessen Identität mit dem Proph. Jr. unannehmbar.

1. Der eigentümliche Rhythmus des hbr. Klageliedes liegt in der Aufeinanderfolge eines längeren Satzes oder ideell selbständigen Satzteiles und eines kürzeren: vielleicht das auf einen tiefaufatmenden Seufzer folgende Zusammenbrechen der Seele malend[1]). Unter den Elegien des AT haben die jetzt untersuchten — K. 5 hat aber andern Rhythmus, Budde 1892, 45 — noch das Eigentümliche in formaler Hinsicht, dass die 4 ersten alphabetische Akrosticha sind, indem bei der 1., 2., 4. je ein und bei der 3. je drei Verse mit dem immer folgenden Buchstaben des hbr. Alphabets anfängt. Die 5. Elegie enthält ebenfalls 22 Verse, aber ihre Anfangskonsonanten bilden nicht die Reihenfolge des Alphabets. — 2. Zweifellos ist, dass alle 5 Trauerlieder noch während der Zerstörtheit Jerusalems gedichtet sind, vgl. „die Wege nach Zion sind trauernd — ohne Besucher des Gottesdienstortes (1, 4; מוֹעֵד 2, 6 = Tempel); alle seine [Zions] Thore sind wüste — seine Priester seufzend"; 2, 9 f.; 3, 20. 50. 62; 4, 18; 5, 1 f. 20—22. Gegenüber diesem sprachlich und religionsgeschichtlich wichtigen Datum ist es nebensächlich, ob sich im Folgenden noch genauer die Entstehungszeit zwischen 588 und 536 fixieren lässt[2]).

3. Die Einheit des Vf. aller 5 Lieder lasst sich nicht durch ihre Übereinstimmung in simultanen Spracherscheinungen (§ 36, 3, d; z. B. gegen Merkel, Über das altt. B. d. Klagel. Halle 1889, 13), oder durch die „im wesentlichen überall gleiche geschichtliche Situation" (Oettli im kurzgefassten Kom. 1889, 201) feststellen. Gegen die Einheit des Vf. spricht aber, dass in K. 1 der Vers mit ע vor dem mit פ steht, dagegen in K. 2—4

---

[1]) Über den Qinā-Rhythmus vgl. Budde, ZATW. 1882, 6 ff.; 1891, 234 ff.; 1892, 31 ff.; Löhr, Klagelieder 1891, 15; aber auch Duhm, Jes. 1892, 11. 265 und Horst ThLZtg. 1892, 417: Ausser den Versen, die Löhr „in Ordnung gebracht", „lässt sich mit noch einer Reihe von Versen, deren 2 Glieder gleich lang sind, nichts anfangen" etc.

[2]) Seinecke, Gesch. 2, 29 ff. stützt seine Behauptung, dass dieser Elegiker „vielleicht mehrere Jahrhh. von Jr. getrennt sei" 31. 35 darauf, dass nach 2, 17 Jahwe an Juda sein Wort wahr gemacht habe, welches er befohlen mîmê qèdem, von Vorzeitstagen her, und dass dieses Wort Jahwes durch Jr. gesprochen worden sei 31. Aber dies ist unrichtig. Denn das Wort Jahwes, dass er Isr. für seine Untreue schliesslich aufs äusserste bestrafen werde, ist in langer früherer Zeit durch viele Proph. ausgesprochen worden, z. B. Jes. 6, 10 ff. — S. 32: „2, 14 sagt der Dichter, dass die falschen Proph. die Schuld der fortdauernden Gefangenschaft tragen". Jedoch der V. geht auf die vor 588 wirkenden falschen Propheten Jr. 27, 14; 28, 3; 29, 8 (Hes. 13), welche durch ihre Schmeichelreden Juda von der Busse abhielten und so verhinderten, dass Gott die Wiederherstellung seines Volkes eintreten liess (oben S. 342) oder dessen begonnene Gefangenschaft bis zur Gegenwart des Dichters wendete. — S. 34: Aus 3, 54—57 ergiebt sich, dass Gott geholfen hatte (durch das Edikt des Cyrus), aber die Erlösung in den Anfängen geblieben war. Indes K. 3 zeigt von seinem Anfang an, dass die persönl. Bedrängnis des Dichters darin als eine Episode des Gesamtunglücks der Nation geschildert wird, und dass folglich die von ihm erfahrene Erhörung nicht unverträglich ist mit dem noch andauernden vollen Exil, welches auch im 3. Lied noch die Gegenwart des Vf. ist V. 47. 63.

ס vor ע, welche Reihenfolge der Gedankengang nur noch in Ps. 34 als die ursprüngliche fordert. Es ist nicht leicht anzunehmen, dass eben derselbe Dichter die beiden einstmals schwankenden Reihenfolgen der beiden Buchstaben angewendet habe (so Merkel 22), oder dass er immer ס—ע geordnet, aber die Späteren nur in K. 1 die nachher ganz herrschend gewordene Ordnung hergestellt hätten (so Löhr 11); vgl. oben S. 66, Anm. 1. Eine andere Verschiedenheit habe ich darin beobachtet, dass K. 1 nur אשר 7. 12, K. 3 weder אשר noch ש, K. 2 אשר 17 und ש 15. 16 enthält, während nur ש 4, 9; 5, 18 gebraucht ist. Andere Differenzen sind von Thenius, Klagel. 1855, 121 (geg. ihn Merkel 20 f.), Nöld., Altt. Lit. 146; Budde, ZATW. 1882, 45: Steinthal, Zu Bibel etc. 20 f.; Löhr 30 f. bemerkt. Vielleicht ist alles Vorgebrachte nicht beweiskräftig genug; aber fraglich bleibt doch, ob ein Einziger viermal (K. 5 ist ein Gebet) das gleiche Thema behandelt hat, ohne dass ein Gedankenfortschritt nachgewiesen werden kann (geg. Nägelsbach, Klagel. in Lange's Bibelw. 1866 vgl. namentl. Merkel 15—18).

4. War an der Abfassung dieser Klagel. der Proph. Jr. wenigstens beteiligt? — a) Das Buch selbst erhebt dagegen sprachl. und sachl. Einwände.

α) Die Sprachverschiedenheit des B. Jr. und der Klagel. hat nach Näg. namentlich wieder Löhr, Introductionis ad com. de Threnis capita nonnulla 1890 gezeigt. Ich bemerke auch bei diesem Buch das Verhältnis von anokhi zu ani, nämlich 0 zu 4 (1, 16. 21; 3, 1. 63); ferner steht bei Jr. nicht מחמדים Kostbarkeiten 1, 7. 10 f.; חטא Sünde 1, 8; 3, 39; נדה Unreinigkeit 1, 9; זנה überdrüssig sein 2, 7; 3, 17. 31; אדני 14 Mal, während Jr. Adonaj Jahwe sagte. Dagegen Eigentümlichkeiten Jr.'s fehlen. Der Hinweis auf die Begabtheit des Jr. oder den besonderen lyrisch-eleg. Stil der Klagel. (Oettli) kann solche Differenz nicht erklären. Denn wenn Jr. in seinem ganzen Proph.-B. ein solches Haften an stehenden Ausdrücken gezeigt hat, wie es Thatsache ist (De argum. crit. 61 f.), dann hat man keine Basis, ihm ein Verlassen seiner Lieblingsformeln zuzuschreiben. Oder bewirkte der Übergang zur Poesie etwa z. B. die Wahl des הגיד blicken Klag. 1, 11 f.; 3, 63; 5, 1, das er doch auch in s. ganzen Proph.-B. nicht gebraucht, im Unterschied z. B. von Jes. 5, 12 etc.; Hab. 1, 3. 5. 13; 2, 15? In den Ps. kommt auch z. B. Adonaj Elohaj 38, 16 oder Jahwe Adonaj 140, 8 vor, warum also hätte Jr. sein Adonaj J. nicht in der Poesie anwenden können?

β) Sachlich. Auch K. 3 spricht von den Bedrängnissen, welche durch die Feinde Israels diesem Volke zugefügt worden sind. Man beachte nur z. B. V. 3 „Du würgtest ohne Erbarmen"; 51 „alle Töchter meines Volkes". Ferner „Grube" 53ª ist ein häufiger Ausdruck für Unglück, vgl. Ps. 40, 3, und zwar 88, 7 genau so, wie 3, 55; 4, 20, wie 107, 20; 119, 85. Sodann das Bewerfen mit Steinen 3, 53ᵇ passt nicht auf Jr.'s Gefangenschaft. Also wie Jagd 52 und Überströmung 54, ist auch Grube 53 ein Bild, und wenn die Schilderung der Anfeindungen, die dieser Mann als Glied (aber nicht als indivualisierender Repräsentant, geg. Smend, ZATW. 1888, 62) der leidenden Nation erfahren hat, ein unabhängiger Grund sein

sollte, den Jr. als Dichter von K. 3 zu vermuten, so müsste dies auch bei den Klagepsalmen erlaubt sein. Dagegen, dass Jr. in K. 3 spreche, protestiert aber geradezu „wenn ich auch schrie, so sperrte er ab [von sich] mein Gebet" V. 8 (44), während Jr. eben während seiner Gefangenschaft von Gott die Kundgebung erhielt „rufe mich, so will ich dir antworten" 33, 3; ebenso dies „wir wollen uns bekehren zu Jahwe; wir waren abtrünnig etc." 40. 42, denn dies ist nicht gleich Jes. 6, 5; 2, 5. Sicherlich sind in jener Schreckenszeit, wo die Fürsten gleich Hirschen gejagt wurden und die Priester seufzten 1, 4. 6; 2, 6. 10. 21; 3, 34; 5, 5, auch noch Leute ausser Jr. in Bedrängnis geraten und konnten über ihr eigenes Unglück dichten. Daher hat man kein Recht und keinen Anlass, das 3. Lied dem Jr. in den Mund gelegt sein zu lassen (geg. Näg. u. A. auch richtig von Oettli anerkannt). Gegen die Jerem. Abstammung der andern Elegien spricht wohl nicht 2, 9, denn da sind am wahrsch. solche zwischen den unmittelbaren wahren und den falschen stehende Propheten gemeint, über die sich Amos erhaben wusste (Am. 7, 14; Jr. 23, 33; Sach. 13, 2—6; s. OB. 1, 46), vgl. 2, 14; 4, 13, steht also nicht sicher im Widerspruch zu Jr. 42, 4 ff.; wie auch nicht 5, 7 zu Jr. 31, 29 f. Aber 4, 20 ist nicht zu erwarten vom Proph., und wenn nun einmal der Inhalt nicht blos klagend sein sollte, dann wäre vorauszusetzen, dass der Prophet statt 4, 22; 5, 20—22 einen volleren positiven Nachhall der von Gott in ihm erweckten Herrlichkeitshoffnung hätte ertönen lassen, — Damit verschwindet auch die Grundlage für den „Versuch" Löhrs 30 f., K. 2—4 seien zur Verherrlichung des Proph. Jr. gedichtet, aber K. 1 u. 5 durch einen 2. Dichter hinzugefügt, um den Komplex 2—4 „für den Gottesdienst nutzbar zu machen." Vgl. dagegen auch Horst a. a. O.

b) Es ist aber erklärlich, dass der Name des einzigen Autors, welcher das in Trümmern liegende Jerus. gesehen hatte, und bei welchem auch die qînā (Leichenklage) als — von Gott — über Jerus. zu erhebende erwähnt war ([7, 29; 9, 9. 16.] 29), in der Tradition mit diesen Gedichten sich verknüpfte. Dies ist aber noch nicht der Fall 2 Chr. 35, 25 „und Jr. dichtete Klagelieder (qînôth) auf Josia, und es sangen alle Sänger und Sängerinnen in ihren Klageliedern von Josia bis diesen Tag und machten sie zur Sitte in Isr., und siehe, sie sind geschrieben in den Klageliedern". Damit kann nur eine Zusammenstellung von Elegien (viell. anhebend mit 2 Sm. 1, 18 ff.; 3, 33 f.) gemeint sein, unter denen auch eine von Jr. auf Josias Tod bei Megiddo war. Als solche kann aber nicht Klag. 4 verstanden sein, denn auch dies hat zum Objekt die Zerstörung Jerus.'s V. 2. 5. 9 f., und der V. 20 erwähnte Gesalbte Jahwes ist gefangen in den Gruben der Feinde, also Zedekia. Der Chron. ist also an der Beziehung des Buchs der Klag. auf Josias Tod (so wahrsch. Jos., Ant. 10, 5, 1: *Ἰ. ἐπικήδειον αὐτοῦ συνέταξε μέλος θρηνήτικον, ὃ καὶ μέχρι νῦν διαμένει*) nicht Schuld (geg. Wellh., Prol. 235 u. A.). Jene literar. Annahme liegt auch nicht darin, dass neben dem Namen אֵיכָה (Anfangswort) für das in Rede stehende Buch auch qînôth aufkam (Talm., Baba bathra 15ª). Aber sie liegt vor in der Überschrift der LXX über *θρῆνοι*: „Und es geschah, nachdem Isr. gefangen und Jerus. verwüstet war, setzte sich Jr. weinend nieder und dichtete folgendes Klagelied". Deshalb sind die Klag., deren

ursprüngliche Getrenntheit vom B. Jr. auch durch die Verschiedenheit des griech. Übersetzers des B. Jr. und der Klag. bezeugt wird, von den LXX dem B. Jr. angefügt worden.

§ 87. Das hohe Lied ist eine Verherrlichung der bräutlichen Liebe, welche auch den glänzendsten Verlockungen zum Trotz die gelobte Treue hält, als einer gottentzündeten Flamme. Diese demnach ideell einheitliche Dichtung ist ihrer Form nach dramaähnlich. Betreffs ihrer Entstehungszeit weisen sprachliche Anzeichen mit höchster Wahrscheinlichkeit in die Anfänge der nachexilischen Periode, und auch der Gedankengehalt des Gedichts hat in dieser Zeit nicht wenige Anknüpfungspunkte. Die Anerkennung Salomos als des Autors ist aber auf jeden Fall unmöglich.

1. Es ist doch a) Einheit in diesem Büchlein; denn es zeigt einen Gedankenfortschritt in mehrfacher Richtung, und erst bei seiner Annahme sind alle Teile verständlich. Seine unverkennbaren Anzeichen sind diese: ein Mädchen sehnt sich nach ihrem Geliebten 1, 4ᵃ [7. 16]; 2, 3. 6. 8; 3, 1; [4, 16]; 5, 4. 10—16; 7, 10ᵇ—8, 4. 6. 10, und zwar weg von den königl. Gemächern 1, 4ᵇ, indem sie sich sträubt gegen die Liebeswerbungen des Königs 1, 12; 3, 2; 4, 1—7; 6, 4—10; 7, 8—10ᵃ und gegen die den König unterstützenden Zuflüsterungen seiner Haremsfrauen 2, 7; 3, 5; 8, 4. Genauer ist α) der Gedankengang folgender: ein Mädchen, das schon einem Jüngling ihr Herz geschenkt hat, ist in einen an ihrer Heimat (Sûlam = Sunem in Jissakhar nach Sulammith 7, 1) vorbeifahrenden königl. Wagen durch Hoffrauen gelockt worden 6, 12; 7, 1 ff., hat aber den Liebesanträgen des Königs (Salomo 1, 5; 3, 7. 9. 11; 8, 11 f.) Widerstand geleistet und ist, wieder vereint mit ihrem Geliebten, der die Spur der entführten Braut gefunden hatte, in die Heimat zurückgekehrt. — Nur unwesentlich ist, ob Stickel, D. Hohelied 1888, 109 ff. mit Recht gemeint hat, dass in diese Entwickelung noch eine andere eingeflochten sei, um Wechsel in die Darstellung zu bringen, Pausen im Verlauf jener Entwickelung anzudeuten und zu dem an Zwang sowie Kampf reichen Liebeswerben des Königs einen Gegensatz zu zeichnen in der Liebesgeschichte eines Paares, das innerhalb seines Standes wählt. Ich meine aber, mich von der Begründetheit seiner Meinung überzeugt zu haben. Denn die gegen den König und die Hoffrauen sich Sträubende (sowie ihr Geliebter) spricht hauptsächlich vom Weinberg 1, 6; 2, 4. 8—17; 6, 11; 7, 12; 8, 2. (12), bezeichnet ihren Geliebten als unter den Lilien weidend 2, 16; 6, 3 und wird als Braut zu ihrer Familie zurückgebracht 8, 5. 8. 14; aber ein anderes Mädchen spricht als Hirtin, und bei diesem Paar ist die Hochzeit in näherer Perspektive 1, 7 f. 15—17; 4, 8—5, 1; nur scheint Stickel unrichtig 2, 1—4 (4, 7?) zu diesen Zwischenspielen hinzugezogen zu haben. — Unnatürlich aber ist es, mit C. Bruston, La Sulammite, Mélodrame en 5 actes etc. (Paris, 1891) die Stellen 3, 6 ff.; 4, 1 ff. so zu deuten, als ob Salomo selbst während seiner Bewerbung um die Liebe der Sulammith eine von politischen Gründen veranlasste Ehe mit einer phönizischen Prinzessin habe schliessen müssen [?]. — Oettli, HL. im

Kurzgef. Kom. 1889, 156 f. vertritt, wenn er auch Stickels Modifikation der bisher besprochenen ersten Hauptauffassung abgelehnt hat, doch diese selbst mit trefflichen Gründen. Die detaillierte Verteilung der Rollen s. bei Stickel und Oettli. — β) Unmöglich ist die Auffassung, dass es sich blos um eine einzige Beziehung handle, näml. zwischen dem Mädchen und dem Könige. Denn dann wäre der Schluss nicht zu verstehen, müssten Zerwürfnisse zwischen dem Paar, dessen Vermählung angeblich 4, 16—5, 1 gefeiert wird, angenommen werden etc. (geg. Delitzsch, HL. im Bibl. Kom. 1875; Kaempf, HL. 1884; Schegg 1885).

b) Nicht genügend wird der Sinn des Buchs getroffen, wenn es gefasst wird als ein „episches Liebeslied, worin die weibl. Figur von Anfang bis Ende einem Kreise von Zuhörerinnen erzählt" (Grätz, Schir haschirim 1871, 24), oder als ein „Blumen- und Brautkranz" von Liebesliedern, deren „Vf. oder Sammler die Liebe von ihrem ersten Keim ... durch alle Stufen ... ihres Wachtums, ihrer Blüte, ihres Gedeihens bis zu reifer Frucht und neuer Sprosse verfolgt" (Herder, Werke 1827, 4, 76 f.), oder als „Sammlung kleiner Gedichte . . ., welche, vielleicht 6, 11—7, 1 ausgenommen, die Liebe des Dichters zu seiner Auserkorenen betreffen" (Reuss § 191 u. A.). — Dadurch ist auch zugleich über die Dichtungsart ausgesagt, dass das HL. dramaähnlichen Charakter besitzt[1]) (Keil § 125; De W.-Schr. § 355 und alle unter a) genannten Gelehrten), dass es ein Singspiel ist; vgl. m. Art. Spiel (PRE.[2]) und gegen ThLBl. 1885, 370 f. nur den Hinweis auf Jephta, Simson, Jonathan; bes. Stickel 116—130; wogegen auch Castelli, Il cantico etc. 1892 u. Martineau, Journ. of Philol. 1892 [„bucolic" (308); 10 Szenen (321)] keine entscheidenden Gründe vorbringen.

2. Die Gesamtidee ist ausgesprochen 8, 6 f.[2]). Darnach liegt der Hauptzweck der Dichtung darin, die ächte Liebe, welche auf der gottgelenkten (geg. Seinecke 2, 35) Wahl der Herzen beruht, als auch über den Königsglanz Salomos erhaben und als gegen alle Lockungen gewappnet (Sulammith: eine Mauer 8, 8—10) zu preisen. Die negative Seite dieser Tendenz besteht darin, die äusserliche Art des Liebesstrebens und die Vielweiberei Salomos sowie der Vermögenden überhaupt, aber auch jegliche Liebesuntreue der Weiber und deren Geneigtheit, in die Harems der Reichen einzutreten (3, 10 etc.), zu geisseln[3]).

[1]) „Carmen nuptiale in modum dramatis conscriptum", Origenes, Vorrede zu den 4 Homilien über d. HL., übersetzt von Hieronymus.

[2]) „Liebe ist stark wie der Tod und Eifer ist unbiegsam wie die Unterwelt, ihre Gluten sind Feuergluten: eine Flamme Jah[we]'s. Viele Wasser können nicht die Liebe auslöschen, und Ströme schwemmen sie nicht fort: wenn ein Mann das ganze Vermögen seines Hauses für die Liebe anböte, man würde ihn durchaus nur verachten."

[3]) Dass der Dichter Bezug auf Sal. nur deshalb genommen, um auszudrücken, er sei glücklicher als Sal., ist nicht mit Corn. anzunehmen. Es muss ein Protest gegen das Haschen des Sal. nach den Schönheiten des Landes vorliegen. Das liegt auch in den die Lust am Sinnlichen ausprägenden Schilderungen der weiblichen Reize 4, 1—7, vgl. 7, 8 f., weit abstehend von 4, 12—15.

Sogar wenn dieser Gesamtgedanke nicht ein hinreichend wichtiger Gegenstand der Darstellung für ein Denkmal der Entfaltung der wahren Religion und Moral wäre — während er dies im allerhöchsten Grade ist (geg. Wildeboer, Kanon 152) —, gäbe das HL. nicht einmal einen Schein des Rechts, das HL. auf folgende zwei Arten zu deuten. a) Es soll nach der Absicht seines Vfs. einen Doppelsinn besitzen, als wenn es „unter dem Typus der bräutlichen Liebe Salomos und der Sulammith die Liebesgemeinschaft zwischen Jahwe und seiner Gemeinde schildere" (so viele jüd. Ausleger, vgl. schon 4 Esr. 5, 24; 7, 26 und im Talmud [Fürst 84 f.] und noch Keil § 125). b) Es soll gar nicht von einer histor. Beziehung Salomos zu Sul. reden wollen, sondern soll nach der Absicht seines Vfs. eine Allegorie sein, nämlich darstellen wollen „die Vermählung der Gottheit mit der Menschheit", die „Menschwerdung Gottes durch die allerseligste Jungfrau", „das geheimnisvolle Liebesleben zwischen Jesu und Maria", „die wunderbare Gnadenleitung der durch Maria repräsentierten Kirche", Gottes Wirksamkeit in den jungfräulichen Seelen [zum Cölibate Verpflichteten], das „mystische Verhältnis Gottes zu seinen Auserwählten", also „einen vierfachen (oder fünffachen) Sinn" (Kaulen § 322); vgl. u. § 91, 3.

3. Die Abfassungszeit des HL. ist nicht völlig unbestimmbar, da man ihm nicht ohne positiven Grund das (fast völlige § 16; 36, 1; 83, 1) Ausnahmeschicksal zuschreiben darf, dass es seine vorliegende Form einer spätern Umarbeitung (De W.-Schr. 561) verdankt, und viele Spuren leiten in die Nähe von 500.

a) Literarisch. Dass Hosea das HL. gelesen hat (Oettli 170), lässt sich aus Hos. 14, 6—9; HL. 2, 1. 3; 4, 11; 6, 11 nicht begründen, vgl. Grätz 77.

b) Sprache. Es beweist nichts für vorexil. Zeit, wenn מֶגֶד 4, 16 auch Dt. 33, 13, oder רַעְיָה 1, 15 etc. nur Ri. 11, 37 Kt. steht; vgl. מִגְדָּן Gn. 24, 53; Esr. 1, 6; 2 Chr. 21, 3; 32, 23. רְבָבָה 5, 10 noch bei Hes. und ribbo erst von den Memoiren Esras an (S. 379). Nur bis zu dieser Zeit zurück weist auch ארגמן 3, 10; 7, 6; noch nicht אַרְגְּוָן 2 Chr. 2, 6; Dn. 5, 7. 16. 29. Anderes könnte nordpalästinisch sein, wie בְּרוֹת 1, 17 für בְּרוֹשׁ, aber man muss auch beachten, dass bei Hos. (S. 311) berôsch steht 14, 9 (wie Sach. 11, 2), also stammt berôth wahrsch. aus Einfluss des Aram.; vgl. auch השגיח Jes. 14, 16; Ps. 33, 14; HL. 2, 9, mischn. etc.; טנף 5, 3 aram., mischn.; איכה (wo) 1, 7 kann in der Aussprache êkhô 2 Kn. 6, 13 alt sein, aber כָּה (hier) auch Dn. 7, 28; אֵיכָכָה (wie) 5, 3; Esth. 8, 6. Auch das durchgängige אֲנִי (12) wird aus dem nordpäl. nicht sicher erklärt, da das Deboralied anokhi bietet (S. 311 f.). Wenn aber ferner das ausschliessliche שׁ relat. (22) sich wirklich daraus herleiten liesse (S. 255. 264), so ist doch שֶׁל, die Parallele zu אשר ל, jedenfalls ein sekundärer Exponent des Genetivverhältnisses, vgl. schel in Jona (S. 380), und שֶׁלִּי (mein) 1, 6; 8, 12 kommt in sonstigen nordpaläst. Stücken nicht vor, und karmî schellî (mein Weinberg, der mir) 1, 6; 8, 12 sowie מטתו של שלמה 3, 7 haben wirkliche Parallelen nicht in Hi. 29, 3; Esr. 3, 12 (was Oettli zu 3, 7 anführt)

und nicht in einer zu Samaria gefundenen Gewichtsinschrift[1]). Vielmehr existieren genaue Parallelen zu HL. 1, 6; 8, 12; 3, 7 nur in dem vom Aram. beeinflussten nachbibl. Hbr. (Mischna, Berakhoth 5, 5 etc.). Man darf ja nun allerdings nach S. 398 annehmen, dass der poet. Ausdruck die fremddialektische Art eher als der Prosastil nachgeahmt hat. Aber möglich scheint dies erst geworden zu sein, als die Hebräer seit dem Exil allgemein (gegenüber Jes. 36, 11) genauere Bekanntschaft mit dem Aram. machten. Zurückführung dieser zuletzt angeführten Elemente auf die (nordpaläst.) Volkssprache (Oettli 170. 180; auch Driver 422 neigt dazu) bleibt misslich, — vollends wenn der Vf. gar kein Nordpalästinenser war [vgl. b)]. Auf spätere Zeit führt auch die Konj. שׁלמה 1, 7 und כמעט שׁ (kaum) 3, 4: subtilere Gedankenverknüpfung ist kein Merkmal des Volksdialektes; vgl. auch vorangestelltes אחד 4, 9, bei EP. Nm. 31, 28; Dn. 8, 13; לְ חדת 2, 6; 4, 13 לְ מעט 4, 1 etc. Das dem Pers. entlehnte פַּרְדֵּס erscheint faktisch nur noch Neh. 2, 8; Qh. 2, 5. Um 500 kann auch אפריון 3, 9, selbst wenn nicht ind. parjaṅka (Sattel) verglichen werden darf (worauf aber die überlieferte Aussprache appirjon, vgl. appeden vom pers. apadana Dn. 11, 45, hindeuten kann), sondern es hebraisiertes φορειον (LXX) sein müsste, von einem jüd. Dichter verwendet worden sein.

c) Sachliches. *α*) Schulammith 7, 1 ist doch = Schunammith 1 Kn. 1, 3; 2, 17; (ebenso 2 Kn. 4, 12 in nordpal. Umgebung!) und stellt die spätere Aussprache dar, stimmend mit dem jetz. Sûlam, nördl. von Jizreel. Ich werfe die Fragen auf: Ist sie nicht jene selbe Schunammith, welche Sal. für sich behalten wollte 1 Kn. 2, 22? Ist sie nicht das einzige, mit Namen genannte Mädchen aus dem Frauenhause Salomos? Kann sich nicht die Erzählung herausgebildet haben, dass diese unfreiwillig dahin gebrachte Jungfrau 1 Kn. 1, 2—4 unangetastet auch von Sal. wieder entlassen werden musste? Aus 1 Kn. 1 f. kann auch die Einflechtung der Mutter Sal.'s 3, 11 stammen. — *β*) Die Anspielungen auf Nordpal. und Sal. waren auch in späterer Zeit möglich. Z. B. wenn die Schönheit mit einer Residenz verglichen werden sollte, und zwar wegen

[1]) Nachdem ich mir eine authentische Nachbildung dieses 1890 bekannt gewordenen Gewichts (etwa in Form eines Dattelkerns) aus dem Londoner „Palestine Exploration Fund" verschafft hatte, hat Herr Prof. Julius Euting in Strassburg die Güte gehabt, das Gewicht zu untersuchen und spricht „seine Ansicht dahin aus, dass er das Gewichtsstück für unächt halte, dass der letzte Buchstabe der Inschrift ihm Pe finale scheine (Jod oder Gimel gäbe nämlich vollends keinen Sinn) und dass die Inschrift bestehe aus zweimal: (?) רבע נצפ. Er möchte schliessen, dass ein arabisch redender Jude die Inschrift hergestellt: ربع نصف „Viertel von einem halben". Von dem Worte של könne er keine Spur entdecken". — Dieser letzte Satz, auf den hier alles ankommt, ist zweifellos richtig. Denn ich habe mich selbst überzeugt, dass auf beiden Seiten des Gewichts genau dasselbe, 2 mal je drei Buchstaben stehen, also schon darum, aber auch nach den Buchstabenformen kein של vorhanden ist. Folglich war die Inschrift in The Academy (2. Aug. 1890) unrichtig transkribiert רבע של רבע נצפ „the fourth of a fourth of a?" Nicht also hat sich bewährt, was Driver 422 urteilte, dass „die Meinung, ש sei nordisraelitisch durch die Entdeckung eines Gewichts bestätigt worden sei, dessen Konsonanten ins achte Jahrh. wiesen und die in „The Acad." veröffentlichte Inschrift trügen".

des Parallelismus mit zweien, dann bot sich die Residenz, welche „Anmut" (Tirṣa 6, 4) bedeutete, leicht neben Jerusalem dar. — γ) Ist aber ebenso erklärlich, dass ein Dichter aus dem Reiche Isr. im 10. Jh. (so Stickel 185; Oettli 170; aber Reuss 238 und Driver 422 ohne Entschiedenheit) ein solches Bild entworfen haben kann? Spricht der Bürger des von Sal. abgefallenen Reiches nicht zu bewundernd von Sal.'s Glanz z. B. 3, 7. 10 f.? Vgl. Turm Davids 4, 4! Dem Sal. soll im 10. Jahrh. der Vergleich der Sul. mit Tirṣa, der Residenz des von den Davididen abgefallenen Reiches, in den Mund gelegt worden sein 6, 4, und dazu soll der nordisr. Dichter Jerusalem gefügt haben? Konnten ferner auch die Ideen des HL. damals in Nordisr. lebendig sein? Gab es dort weniger polygamische Könige? — δ) Im nachexil. Juda um 500 v. Chr. finden sich Handhaben zur Erklärung des HL. Vor dem Exil ist kaum als eine unangenehme Konsequenz der Königsherrschaft angedeutet, dass die Könige auch die Töchter der Unterthanen (als Dienerinnen im Haushalt) an ihren Hof ziehen werden 1 Sm. 8, 13, aber als nach der Wiederherstellung des jüd. Gemeinwesens 536 nicht auch das Königtum wieder mit errichtet wurde, kann der Gedanke lebendig geworden sein, dass dieser Umstand auch angenehme Folgen für das Volksglück darbiete. Früher kamen die vielen Weiber Sal.'s in erster Linie als Fremde in Betracht 1 Kn. 11, 1 ff.; Neh. 13, 26 (über das Schweigen der Chr. vgl. Falsche Extr. 16). Zu dieser rel. Betrachtungsweise hat sich nach manchen Anzeichen erst später die moral.-ästhet. gefügt, wie im HL. [vgl. Qh. 2, 8], so Sir. 47, 19: Du neigtest deine Weichen Weibern etc.; noch stärker Jos., Antt. 8, 7, 5: *εἰς γυναῖκας ἐκμανὴς καὶ τὴν τῶν ἀφροδισίων ἀκρασίαν κτλ.* Man denke auch an jene eindringliche Ermahnung, dem Weib der Jugendliebe die Treue zu halten Mal. 2, 14—16 [vgl. auch Qh. 9, 9], und wenn dazu im HL. eine Parallele vorliegen kann, so in beiden (vgl. Mal. 2, 13) möglicherweise ein Gegenstück zur Darstellung der Frauen als höchst ungetreuer Wesen, die in Pv. 1—9 und Qh. auffallend hervortritt.

Ferner darf man nicht meinen, dass im nachexil. Isr. nicht Liebesbündnisse im Kreise der Jugend vorgekommen — so weit überhaupt auch früher sie naturgemäss unter Hirten- und Landbevölkerung eintraten, dass nicht Hochzeiten fröhlich gefeiert, Gesang und Tanz, also auch der Reigentanz von Machanajim 7, 2 geübt worden sein kann, vgl. Abschaffung von Fasttagen Sach. 7, 4—7; Tanz Qh. 3, 4; 11, 9; anderes in ZKWL. 1884, 28. 30 f. Auch die Natur zu beobachten und Detailschilderungen zu entwerfen, hat man später verstanden, vgl. z. B. Esth. 1, 6 f.; 2, 7 ff. Mal. 3, 10 f.; Qh. 12, 2—6 etc. — Ist denn auch wirklich das HL. „ein Werk von solcher Lebensfreude etc.", wie es nach Oettli 170 „niemals" von der nachexilischen Zeit hervorgebracht worden wäre? Ist es nicht vielmehr eine Dichtung, welche den Glanz einer vergangenen Periode als Flittergold und ihr Lachen als mit Seufzen vermischt darstellt? Was aber im HL. als sieghaft, weil göttlichen Ursprungs und darum mit Gottes Hilfe triumphierend, gepriesen wird, dies lebte auch in manchem Herzen des nachexil. Jahwevolkes. — Hat man also nach vielen Anzeichen im HL. wahrscheinlich (mit A. Th. Hartmann, Eichh., Ges., Umbreit u. A.) eine nachexil. Dichtung zu erkennen, so spricht das

über rebaba Gesagte und anderes für die Zeit von ca. 500, aber gegen die Datierung des HL. aus der griech. Periode (ca. 240; Grätz 81. 87, dessen Deutung von 7, 1 als einem Proteste gegen die öffentlichen Tänzerinnen S. 33 unbegründet ist, und dessen Besprechung der Neohebraismen sowie Gräzismen des HL. S. 43 ff. auch manches Fragliche enthält).

4. Schon darnach kann nicht Salomo der Verfasser gewesen sein. Dies ist aber auch aus andern Gründen unmöglich.

a) Bei der richtigen Deutung des HL. (1, a, α) müsste Salomo selbst der Sul. die Worte in den Mund gelegt haben 8, 10 „ich war eine Mauer u. m. Brüste gleich Türmen: da bin ich geworden in seinen Augen gleich einer, die Frieden erlangt (= nicht mehr bekämpft wird), wonach also Sal. nur dem äussersten Widerstande weichend kapituliert hat, und nur von einer sehr relativen Grossmut desselben (geg. Stickel 139) gesprochen werden kann etc. b) Bei der unrichtigen Deutung (1, a, β) hätte Sal. selbst der Sul. die Beschreibung seiner körperlichen Schönheiten 5, 10—16 in den Mund gelegt, und auch dies widersteht allem natürlichen Gefühle. — Aber der Vf. wollte auch gar nicht Sal. sein. Oder heissts nicht im Gedichte selbst 8, 11 „ein Weinberg war (הָיָה) dem Salomo"? Also auch schon deshalb ist nicht anzunehmen, dass der Vf. selbst die Überschrift vorgesetzt hätte. Zwar hätte er darin als Prosaiker das Relativ אשר gebrauchen können, aber dass das Gedicht ohne dieselbe „ohne rechten Eingang wäre" (Grätz 126), ist nicht wahr. Denn bei Darstellung des Melodrams ist vorauszusetzen, dass gleich nach dem ersten Ausrufe 1, 2a eine den Sal. darstellende Person erscheint, weil die 3. Person in die 2. übergeht. Ebendarnach hat aber auch die literar. Tradition nicht den Sinn des Dichters getroffen, indem sie dieses Singspiel, in welchem Sal. eine Hauptperson ist, als das schönste von den Liedern bezeichnete, die dem Sal. in der Überlieferung zugeschrieben wurden 1 Kn. 5, 12.

§ 88. Das Buch des Qohèleth ist nach Ausweis seiner Diktion und seines Inhaltes sicher ein nachexilisches Produkt, ja, das späteste Buch des AT und nach seinem ursprünglichen Bestande wahrscheinlich ein Spiegelbild der sadduzäischen Anschauungen, die nach Hyrkan's Zeit immer deutlicher den pharisäischen Tendenzen sich entgegenstellten.

Nachdem die oben S. 108 stehende Anm. über das Verhältnis der gewöhnlichen griech. Übers. des Qh. zu Aq. gedruckt war, sind mir 2 eingehende Erörterungen der Frage bekannt geworden: Dillmann, Über die griech. Übers. des Qh. (Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1892, 3—16) und Ericus Klostermann, De libri Coheleth versione Alexandrina 1892, 37 ff. Beide (Dlm. 14; Kl. 50) haben geurteilt, dass die gewöhnl. gr. Übers. des Qh. einen Teil der LXX gebildet, aber nach Aq. korrigiert worden sei. Aber auch dem gegenüber muss ich die Ansicht vertreten, dass die in Rede stehende Übers. von vorn herein nach einer ähnlich strengeren Übersetzungsmethode gearbeitet war, wie dieselbe in Aq.'s abschliessenden Arbeiten ihre extreme Ausprägung bekam. Es ist ja auch nicht das Wahr-

scheinlichste, dass Aq. in seinem Genre gar keine Art von Vorgänger besessen hat, wie er selbst dieses Genre nicht immer in gleichem Grade gepflegt hat. Denn durch des Orig. blosses Schweigen über eine erste, von Aq. selbst später desavouierte Übersetzungsart desselben wird des Hier. (oben S. 108 und andere Stellen) ausdrückliches Zeugnis von der Aquilae secunda editio, quam Hebraei *κατὰ ἀκρίβειαν* nominant, nicht beseitigt (geg. Dlm. 10; Kl. 48). Es finden sich auch im jüd. Schrifttum (Grätz 178) Spuren von einer früheren, weniger gebundenen und einer späteren, äusserlich genaueren Übersetzungsweise des Aq. — Ein Zweifaches bewegt mich zu jener Ansicht. 1. Wenn die fragliche Übers. schon von Anfang an in näherer, obwohl nur indirekter Beziehung zu Aq. stand, dann ist ihre hervorragende Gebundenheit an den Hebr. (Dlm. 6; Kl. 37) und auch dies erklärt, dass sie später dem noch strengeren Typus der Gräzisierungen Aq. noch mehr angenähert wurde, soweit dies überh. zu konstatieren ist. Aber dieses Schicksal der griech. Gestalt des Qh. ist nicht erklärt, wenn dieselbe von vornherein nicht in näherem Verhältnis zu Aq. stand, als andere Teile des griech. AT. Auch Dlm. 15 f. hat das nicht erklären können. Gut, dem Vorgang der Juden sollen die griech. und syr. Christen gefolgt sein. Aber warum denn stand die „Aq.“-Übers. des Qh. bei den Juden in aussergewöhnlichem Ansehen? 2. Aus der späteren Umgestaltung einer gar nicht zu Aq.'s Methode in näherem Verhältnis stehenden Übers. ist wohl die Eintragung einer solchen hervorstechenden Eigenheit, wie das *σύν* (vgl. bes. Kl. 42—45), ableitbar: auch z. B. ein Hes.-Kodex hat 28 *σύν* für את (Cornill, Hes. 64. 104—108; Dlm. 16; Kl. 51 f.), aber nicht die Verpflanzung des allgemeinen Charakters Aquiläischer Übersetzungsart, der, wie nach dem beim B. Qh. häufigen hexaplarischen *A. ὁμοίως τοῖς Ὀ*, so auch nach Dlm. 6 f. u. Kl. 37 ff. in hohem Masse der überlieferten gr. Übers. des B. Qh. eigen ist.

1. Name. a) קֹהֶלֶת ist am wahrscheinlichsten ein Denominativum von קָהָל, wie z. B. sôphēr Schreiber etc. von sépher Schrift, bezeichnet also einen, der es mit der Gemeindeversammlung zu thun hat, und dies ist in erster Linie der in ihr seinen Zuhörerkreis suchende und findende Redner, Gemeindesprecher, Prediger[1]). Die Femininform konnte, als das Allgemeine, Abstrakte bezeichnend, bei diesem Worte ebenso gut das Amt oder Geschäft kennzeichnen, wie z. B. in (ha-)sôphèreth (der) Schreiber Esr. 2, 55; Neh. 7, 57; pôkhèreth Binder Esr. 2, 57; Neh. 7, 59; päch[ch]ā S. 278; vgl. auch derûkhôth Keltertreter etc. bei Siegfried-Strack, Lb. des Neuhbr. § 68, c. Zur Bestätigung dient das *ἐκκλησιαστής*

---

[1]) Als Denominativ fasste das Wort auch schon z. B. JD. Mich., Poet. Entwurf der Gedanken des Pred.-Buchs Salomons 1751, Vorr. § 6 und Kleinert, Der Pred. Sal. 1864. Weniger wahrscheinlich ist es ein Deverbale von dem aram. Qal. קהל, sodass es = Rufer, Verkündiger (Zöckler, Qh. in Langes BW. 1867), oder vom Hi. הקהיל zusammenrufen lassen (Knobel, Kom. ü. d. B. Qh. 1836; Del., Qh. im bibl. Kom. 1875; Nowack im Exeg. HB. 1883; Wright, Eccl. 1883, 281; Cheyne, Job and Sol. 1887, 298; Volck im Kurzgef. Kom. 1889; Driver 437); denn Ptc. Qal. für Hi. könnte nur vom direkt-kausativen Hi. (m. Lgb. 1, 204 ff.) auftreten, und Berufung auf יַחְבְּנָה (Now., Chey.) ist nicht direkt zulässig.

der LXX, was Hier. in der Vulg. latinisierte und zu Eccl. 1, 1 so erklärte: *ἐκκλ.* graeco sermone appellatur, qui coetum i. e. ecclesiam congregat: quem nos nuncupare possumus concionatorem etc. Daher Luther: „Prediger" und so auch Carpzov, Eichh., Ges. im Thes. und alle schon genannten Gelehrten[1]). — b) Weil קהל, הקהיל nicht auf Sammlung von Sachen sich bezieht, erscheint als unrichtig das *συναθροιστής* des Grotius, wonach der Vf. ein Sammler fremder Sentenzen sein würde, vgl. das *παροιμιαστής* des Sym., was auch sachlich im B. Qh. keinen Anhalt hat, indem der Sprecher seine eigenen Urteile darlegt. — c) Qoheleth heisst nicht Sozietät, (Weisen-)Versammlung (z. B. Bertholdt 2210 f.). Denn im B. Qh. findet sich keine Spur einer Unterhaltung Mehrerer, erscheint auch qoh. stets als Einzelperson, ist auch qoh. als männl. Wesen bezeichnet (1, 1. 12; 12, 9) und mit der mask. Verbalform konstruiert 1, 2 [7, 27 war אמר הקהלת beabsichtigt, wie 12, 8]; 12, 8 f. 10. Dass aber die fem. Form qoheleth nicht diese Deutung veranlasst, geht aus dem Obigen hervor. Diese Form führt auch endlich nicht auf die Meinung, dass bei dem Sprecher an die Weisheit gedacht sei. Denn anderwärts (Pv. 1, 20 etc.; 8, 1) ist die Chokhma selbst genannt und als weibl. Wesen behandelt („Schwester" 7, 4), und überdies wäre dann tautologisch „mein [der Sprecherin, Chokhma] Herz hat gesehen viel Chokhma und weihte mein Herz dem Erkennen der Chokhma etc." 1, 16 f.; 7, 23. 25 (geg. Fürst, Der Kanon etc. 90).

2. Gedankengehalt und Einheit. a) Qh. hat aus der Lebenserfahrung seine Weisheit geschöpft 1, 13; 7, 25. 27; 8, 16 und dabei *α*) an negativen Resultaten dies gefunden, dass weder in Thätigkeit und Genuss 2, 4—10 noch in Erforschung der Weisheit 2, 12 f. das absolute Glück zu finden sei 2, 14 ff., weil sie nicht zur sichern Beantwortung aller Fragen führt 3, 21; 7, 23 f.; 8, 17. *β*) Seine positiven Ergebnisse aber waren, dass das Weisheitsstreben, wie alle relativen Güter, von Gott stammt 2, 24, und zwar die verhältnismässig beste Gabe Gottes ist 2, 26*, dass aber, weil das Weisheitsforschen die Unabänderlichkeit der Gottesordnungen kennen lehrt 3, 14, des Menschen höchste Aufgabe ist, mässig in allem Genuss und behutsam in aller Pflichterfüllung zu sein, damit er, wenn er auch dem physischen Weltlauf am Ende seinen Tribut zahlen muss 3, 18—21, doch als gehorsamer Unterthan der gott-

---

[1]) Zwar ist qoheleth nicht sonst als Amtsname des Gemeindesprechers überliefert, aber könnte es nicht einen *ἐκκλ.* in hellenistischen Gemeinden gegeben haben? Auch lässt qahlânâ „beredt" im Syr., und Salomo kann qoheleth genannt worden sein, weil er als Redner vor der Gemeinde auftritt 1 Kn. 8. Also ist weder mit Grätz, Koh. 1871, 17 zu meinen, dass Qh. „vielleicht nur ein Spitzname ist, der vielleicht den Eingeweihten in jener Zeit bekannt war", oder mit P. Cassel (Zeitschr. Sunem, 19. Mai 1882) daran zu erinnern, dass der Zahlenwert der Buchstaben von קהלת beträgt 535 und der von שלמה בן דוד המלך 536.

begründeten und gottbewachten moralischen Weltordnung Freude an seinem Lebenswerk empfinden könne 3, 22; 5, 1—6; 7, 15; 8, 5; 11, 7 ff.

b) So wenig eine Gesamtansicht von Welt und Leben dem B. Qh. fehlt, ebenso wenig lässt sich ein Fortschreiten der Darlegung in Qh. gänzlich vermissen. Denn er beginnt mit der Entfaltung des Hauptmerkmals, welches er an der bestehenden Welt beobachtet hat, nämlich des Wechsels aller ihrer Erscheinungen 1, 4—11, beleuchtet dann diese Grundansicht mehr negativ-theoretisch bis 4, 16 und zieht von 4, 17 an aus seiner Beurteilung der Weltphänomene mehr positiv-praktische Folgerungen, und der erst hinter 4, 17 angeschlagene paränetische Ton steigert sich gegen Ende des Buchs immer mehr 11, 7; 12, 7. Es ist auch ein noch mehr detaillierter Zusammenhang der Gedanken nicht ohne Grund in dem B. Qh. gefunden worden, immer abgesehen von manchen Wiederholungen und Abschweifungen; vgl. insbes. Mich. 2. 7. 10. 19 etc.; Knobel 46—49 u. A. — Die neuerdings mehr herrschende Ansicht von der fast vollständigen Planlosigkeit des B. Qh. ist nicht voll berechtigt. Eine Art von Kritik dieser Ansicht liegt auch darin, dass Bickell (Der Prediger etc. 1884), weil er den blos relativen Gedankenzusammenhang des vorliegenden B. Qh. als unmöglich ansehen zu dürfen meinte, auf die Vermutung gekommen ist, die einstmalige Vollkommenheit des Gedankengangs sei durch eine Ausnahme, teils durch eine „Versetzung von Blättern in der Unfallshandschrift und teils aus dadurch veranlasster Nachhilfe zur Herstellung eines neuen, künstlichen Gedankenzusammenhangs“ (26) zerstört worden. Die Urordnung sei gewesen (S. 29—37): I, 2—II, 11; — V, 9—VI, 7; III, 9. 12 f.; — III, 10 f. 14 f. 16—IV, 8; II, 12^{b}. 17—26; — II, 12^{a}. 13—16; III, 1—8; VIII, 6—14. 16—IX, 3; VIII, 15; — IX, 11—18; X, 1; VI, 8. 10—12; — — VII, 1—6; VI, 9; VII, 7—10. 13—19. 11 f. 21 f. 20; IV, 9—16; — IV, 17; V, 1—6; — V, 7 f.; X, 16—20; XI, 1—6. 4 f.; — VII, 23—29; VIII, 1—4; X, 2—14^{a}. 15; — X, 14^{b}; IX, 3—10; XI, 7—12, 8. Nun ist es zwar nicht absolut unmöglich, dass ein Manuskript eine Veränderung seiner ursprünglichen Blätterordnung erleidet (ein thatsächlicher Fall ist erwähnt ThLB. 1884, 301), und Bickell selbst verweist auf die falsche Stellung von Sir. 30, 25—33, 11 in allen griech. HSS. („fortasse cod. 248 excepto“; Fritzsche 462), welcher Abschnitt hinter 36, 16^{a} gehört (Vet. Lat.; Syr.; Arabs). Indes da hat das Altertum selbst auf die Umänderung hingewiesen. Dagegen in Qh. hat schon der griech. Text die Ordnung des MT. Um nun jene pure Möglichkeit zur Wirklichkeit zu erheben, ist die Zusammenhangslosigkeit des einheitlich überlieferten Textes, soweit sie objektiv konstatiert werden kann, nicht stark genug, um die „Blätterversetzung“ wahrscheinlich zu machen, die auch dies gegen sich hat, dass sie nur 10, 14 (Bi. S. 26) Wörter desselben Satzes getrennt hätte.

c) Die Einheitlichkeit des Vf. ist nicht eine vollständige. *a*) Die Überschrift 1, 1 ist nicht nur nach der Analogie erst in der Literargeschichte vorgesetzt, sondern auch unnötig und neben 1, 12 sogar überflüssig. Ja, hätte schon der Vf. „Worte Qh.'s, des Sohnes Davids, Königs

in Jerus." 1, 1 als Teil seines Buchs geschrieben gehabt, so wäre es höchst befremdlich, wenn nicht einfach unmöglich gewesen, dass er 1, 12 gesagt hätte „Ich, Qh. war König über Isr. in Jerus." Die Nichtursprünglichkeit von 1, 1 konnte hauptsächlich aus 1, 12 erwiesen werden, weil Bickells (9. 57 f.) Meinung, dass erst ein Interpolator die Identifizierung des Qh. mit Sal. in das Buch gebracht (1, 12—2, 9 [oder 12]), unbegründbar ist. Denn nicht „ausdrücklich bezeichnet sich Qh. als alleinstehend und kinderlos" (Bi. 9. 31. 41. 62. 72); weil nach der Einführung „und ferner sah ich unter der Sonne" 4, 7 (1, 14; 3, 16 etc.) der sohn- und bruderlose Jemand 4, 8 ein anderer, als Qh. selbst, ist. Wenn er von seiner eigenen Erfahrung ausgeht (1, 16 etc.; 2, 4 etc., so fängt er in der 1. sg. an; hier aber ist der als Beispiel erwähnten Person nur zum Abschluss eine direkte Frage in den Mund gelegt (auch geg. Now. z. St.). — *β*) Da Qh. auch sogar (vgl. oben 2, a) vor der Erregung des göttl. Zornes warnt 5, 5, so sind mit seinem ursprünglichen Buch auch Stellen vereinbar, die vom göttl. Gericht sprechen, wenn solche Stellen nicht absolut sicher von einem nachirdischen Gerichtsakt Gottes reden (denn vgl. 6, 12; 7, 14 [richtig verstanden, nicht wie bei Volck]; 10, 14), und dies thun 3, 17; 11, 9^{b} nicht. An der ersteren Stelle macht aber der ganz gleiche Eingang zweier Verse (17 f.) „ich sprach in meinem Herzen" den Eindruck, als wenn ein Leser in einer Glosse sein Urteil (V. 17) dem des Vf. (V. 18) entgegengesetzt hätte, und V. 18 kann auch nur an V. 16 angeknüpft werden. Betreffs 11, 9^{b}; 12, 1^{a}, die wie 3, 17 von Luzzatto, Geiger (Jüd. Ztschr. 1862, 151 ff.) und Nöld., Altt. Lit. 176 (11, 9^{b}. 12^{a}) für Zusätze erklärt werden (bei 12, 1^{a} neigt auch Driver 448 dazu, und Bickell 7 sieht auch in 8, 12 f.; 12, 2. 3. 6 Nachträge), sehe ich nicht soviel Grund zu dieser Annahme, ohne aber auch der Grätz'schen (34 f.) Deutung von 11, 9 und 12, 1^{a} beistimmen zu können. — *γ*) 3, 19^{a} behauptet Qh., dass das Lebensprinzip des Menschen gleich dem des Tieres, und dass alles vergänglicher Hauch ist (19^{b}) und zum Staub zurückkehrt (20), weil es fraglich sei, ob das Lebensprinzip des Menschen, im Unterschied vom tierischen, zu Gott emporsteigt (21; vgl. 4, 2; 6, 12; 7, 14; 9, 5; 11, 8). Ebenso behauptet 12, 7^{a}, dass der Mensch zum Staub zurückkehrt, aber 7^{b}, dass das menschliche Lebensprinzip zu Gott zurückkehrt. Dies muss als ein den Qh. mit Ps. 104, 29 u. Hi. 34, 14 f. (Elihu) ausgleichendes Interpretament erscheinen. Der Unterschied von 3, 19—21; 12, 7^{a} und 7^{b} besteht also, auch wenn in 7^{b} nicht von individueller Fortdauer des Menschengeistes die Rede ist (so z. B. mit Luzzatto, Nöld., Bickell 7 gegen Grätz 37. 141, Now., Volck). — *δ*) 12, 8 ff. ist noch nicht völlig aufgeklärt. Denn es erscheint nicht als völlig sicher, dass Qh. selbst blos seinen Anfangssatz 1, 2 am Schlusse wiederholt hat. Anderseits kann er auch nicht die Empfehlung seines Buches, auch weil sie wiederum als eine sehr zögernde und limitierte erscheint, geschrieben haben. Vielleicht beginnt schon V. 8 der Epilog und ist zu deuten: „^{8} Lauter Eitelkeiten", hat gesagt Qh., „Alles ist Eitelkeit!" ^{9} Aber ausserdem dass Qh. weise war [sich durch jene Sentenz als Philosoph auswies], hat er auch noch das Volk Erkenntnis gelehrt, hat nämlich abgewogen und erforscht, festgestellt viele Sprüche [die Pv.; so mit Grätz 141, Now., Volck trotz

Bickell 9]. [10] Qh. hat gesucht zu finden gefällige Worte etc.; [12] aber ausser ihnen [= über sie hinaus], mein Sohn [Weisheitsschüler], lass dich warnen etc." Dass mit V. 11 eine Nachschrift zu den Kethubim beginne (Grätz 49, Bloch, Studien z. Gesch. d. althbr. Lit. 1876, 137 f.), lässt sich nicht begründen. Denn auch an ein sich auf „Worte" zurückbeziehendes וְהַמָּה kann „Bücher" angeknüpft werden, und dass die Kethubim einmal mit Qh. geschlossen, ist nicht zu postulieren. In V. 13 atmet der Hinweis auf die Gebote Gottes doch einen andern Geist als Qh.'s Buch, und in V. 14 kann wegen „Gericht über alles Verborgene" nicht mehr, wie vielleicht noch 3, 17 u. 11, 9[b] (oben β) ein im Lebenslauf sich vollziehendes Gericht, sondern nur ein dereinstiges gemeint sein. (Bei V. 13 f. zweifeln auch Now. 308 u. Driver 449 an der Echtheit.)

3. Entstehungszeit. a) Sprache: α) Für עד הנה nur hier die kontrahierten und apokopierten Formen עֲדֶן, עֲדֶנָּה 4, 2 f.; kein anokhi, 29 ani; neben ca. 40 אשר über 50 ש, was in keiner andern Prosa-Schrift des AT auch nur annähernd so häufig; nur drei Impf. cons. 1, 17; 4, 1. 7, und zwar unverkürzt, oder gar verlängert in der 1. sg., dafür Pf. copul. 1, 13 etc., wie in Mischna; überflüssiger Gebrauch des Pron. sep. vor Verb. fin. 1, 16 etc., wohl zusammenhängend mit der Verwendung des Pron. sep. vor Ptc. oder Adj. verbale zum Ausdruck des Präsens 1, 4 etc.; 2, 18 etc. (mischn.); יותר adv. etc. nur Esth. 6, 6; Qh. 2, 15 etc.; mischn.; חוץ מן (ausser) 2, 25, mischn.; statt כאשר steht עֲשֶׁר ש 5, 15, und das vorhergehende כל adv., wie im Aram. Dn. 2, 40 etc. u. Neuhebr. — Diese beispielsweise angeführten Sprachelemente weisen auch schon nach der Analogie der allgemeinen Sprachgeschichte, also ganz abgesehen von ihrem faktischen Auftreten im nachbibl. Hbr., auf die letzte Entwickelungsphase der althebr. Sprache. — β) Dazu kommt, dass die Diktion des Qh. mehr Aramaismen zeigt, als ein anderes Buch des AT: z. B. statt שבת בטל aufhören etc. 12, 3, aram. Esr. 4, 21. 23 f. etc.; nhbr.; statt מעשה, פעל etc.: עֲבַד That, Werk 9, 1; aram., talm.; anderes namentl. bei Knobel 60 ff.; Grätz 185 ff.; Del. 197 ff.; Nöldeke, The language etc. of Eccl. (The Expositor 1890, 350 ff.) — Nun kann aber nicht mit Recht angenommen werden, dass im B. Qh. wegen seiner Zugehörigkeit zur Poesie oder zur Chokhma-Literatur nicht die in seiner Abfassungszeit gegenwärtige Gestalt des Hebr. sich ausprägte. Denn gegenüber Pv. und Hiob ist Qh. eine Prosa-Schrift, — dass die von Bi. 27. 46 ff. angenommenen poetischen Einlagen sich konstatieren lassen, ist sehr zweifelhaft —, und der Chokhma-Inhalt hat nichts mit der Wahl der hbr. Formen z. B. mit der Vermeidung des Impf. cons. zu thun, die in der Mischna vollständig ist. Nach dem sprachl. Argument muss also Qh. hinter Dn. gesetzt werden; vgl. dass „Jahwe" noch in Dn. 9 vorkommt, aber in Qh. nur „Elohim". — Soweit das hbr. Original von Teilen des B. Sirach wirklich aufbewahrt worden ist (oben S. 89; vgl. Margoliouth in The Expositor 1890, 301 ff.), spricht es nicht gegen die sprachl. Ansetzung des Qh. hinter Dn., und es könnte auch schon deshalb nicht dagegen sprechen, weil es [rein-] poetisch abgefasst war. Auch diese Zitate enthalten überdies nicht Jahwe, sondern nur Elôah, Elohim u. ha-schem [den Namen] bei Dukes 68. 72. 81! — γ) In die spätere Zeit der Berührung der hbr. Kultur mit der griech. führen auch die

Gräzismen des B. Qh., die sicherer sind als beim HL. (S. 425), und sich nicht werden in Abrede stellen lassen. Denn wenn auch alle die nicht gewiss sein sollten, die Grätz 181—183 geltend machte, obgleich טוב אשר יפה 5, 17 doch = *καλὸν κἀγαθόν* sein wird, so bliebe doch לעשות טוב 3, 12 = *εὖ πράττειν*, und Grätz' Korrektur לראות kann nicht auf 3, 13 gestützt werden (geg. Now., Volck). Denn 3, 12 heissts „in s. Leben", aber V. 13 „in s. Mühsal". Dort steht also das vom Subjekt ausgehende Bestreben, hier aber das davon unabhängige Erfahren an richtiger Stelle. Anderes s. bei Kleinert, Sind im B. Qh. ausserhebr. Einflüsse erkennbar? (TSK. 1883, 765).

b) Sachlich-Ideelles. *α*) Staatliches: 4, 13—16 (von dem armen, weisen Jüngling und dem alten, thörichten König etc.) zielt sicher gemäss der ganzen Ausdrucksweise auf vom Vf. selbst erlebte extreme Situationswechsel (vgl. Alex. Jannäus); aber muss vom Vf. so ausgedrückt worden sein (vgl. 14^b. 15^a), dass das Ganze nicht auf eine zu seiner Zeit über Palästina Macht habende Dynastie gedeutet werden konnte. Denn sogar wenn der 2. Jüngling zu des Vfs. Zeit König gewesen wäre, hätte der Vf. ihn durch V. 16 beleidigt (vgl. 10, 16). Der Vf. kann ferner mit dem Jüngling einerseits nicht den Cyrus gemeint und noch in der pers. Periode gelebt haben (Del.; ? Now., Volck), denn dessen Nachfolger wären angegriffen gewesen $16^{a\beta}$. Anderseits kann er mit dem Jüngling auch nicht auf Alexander, des Herodes Sohn, gezielt und unter Herodes geschrieben haben (Grätz 13 ff.; Seinecke 2, 37 f.). Denn Herodes selbst wäre beleidigt worden, und in allen Fällen hätte der Vf. seine eigene Warnung, gegen den König etwas Übles zu äussern (10, 20), vernachlässigt. Wann aber vor Herodes der Vf. geschrieben hat, lässt sich wahrscheinlich genauer auch aus der häufigen Erwähnung der Königsherrschaft 2, 8. 12; 5, 8; 8, 2—4; 10, 16 f. 20 erkennen. Denn die Erwähnung ist nicht so rein negativ (vgl. 5, 8; 10, 17), dass man auf eine königslose Zeit schliessen dürfte. Insbes. 8, 2—4 wäre unnatürlich, wenn nicht die Juden zur Zeit des Vf. in unmittelbarer Beziehung zu einem König gestanden hätten, und wenn nicht damals auch eine zum Abfall vom König neigende Partei vorhanden gewesen wäre, wie z. B. in den spätern Jahren des Alex. Jannäus, wo viele Tausende in den Kämpfen mit dem Könige hingeschlachtet wurden, und gewiss auch Spionnage (10, 20) zu fürchten war[1]).

[1]) Diese Sätze u. überh. § 88 sind so 1891 niedergeschrieben worden, bevor erschienen war Leimdörfer, Das h. Schriftwerk Koh. im Lichte der Gesch.; unveränderte Aufl. mit dem Titel „Der Pred. Sal. in hist. Beleuchtung" 1892. Auch er hat S. 16 ff. in dem König 4, 13 den Alex. Jannäus gefunden.

β) Insbes. seit dessen Zeit traten auch die ideellen Gegensätze des spätern Judentums mehr in den Vordergrund des nationalen Lebens, und konnte, beim Toben der innern Parteifehden und beim Vorrücken der die okzidentalische Kultur vertretenden Römer, in einem Kreise der Judenschaft die Weltanschauung erst fest einwurzeln, die in Qh. ihren Interpreten gefunden hat. Dies aber dürfte nicht ernstlich zu bestreiten sein, dass wesentliche Elemente des sadduzäischen Standpunktes im B. Qh. sich widerspiegeln. Dafür spricht die volle Übereinstimmung von 3, 19—21; 12, 7ª mit „τοῖς Σαδδουκαίοις τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι, wonach also Seelen und Leiber zugleich verschwinden (Jos., Antt. 18, 1, 4). Von Engeln spricht auch Qh. nicht 5, 5, sondern vom Priester (Mal. 2, 7). Ferner vertrat auch Qh., wie seine vielen Imperative 4, 17 etc. zeigen, das, was die Sadd. sagten, dass „auf der Menschen Wahl das Gute und das Böse beruhe" (Jos., Bell. Jud. 2, 8, 14), und Qh. sprach auch betreffs des Menschenschicksals positiv nur von einem Vorherwissen (6, 10; geg. Kleinert TSK. 767 vgl. auch Bickell 40). Auch wäre möglich, dass in den ersten Jahrzehnten nach 100 vor Chr. die von Jos. den Sadd. zugeschriebene Leugnung des göttl. ἐφορᾶν, deren Geschichtlichkeit überhaupt mehr als einem Bedenken unterliegt (Schürer, Gesch. 2, 325), noch nicht ein Element ihrer Anschauung gebildet habe[1]). — Naturgemäss berührte sich der die diesseitigen Interessen betonende und weltförmige Standpunkt des in den vornehmen, mit ausländischer Kultur nicht unbekannten Kreisen herrschenden Sadduzäismus auch mit Gedanken der damaligen hellenistischen Weltanschauung (vgl. Schürer 2, 346 f.), u. deshalb kann man zu Sätzen des Qh. auch Analogien in der späteren Philosophie der Griechen finden. Aber dass die Sätze des Qh. nicht aus einer einseitigen Entwickelung jüdischen Denkens stammten, sondern unvermittelt herüber genommene exotische Pflanzen aus dem System der Stoa, oder des Epikur (so nam. Tyler, Ecclesiastes 1874 und Plumptre, Eccles. 1882), oder des Heraklit (so Edm. Pfleiderer, Die Phil. des Heraklit etc. 1886) seien, dass lässt sich nicht nachweisen; vgl. hauptsächlich Kleinert 768 ff.

---

[1]) Gegen den wesentlich sadd., einen grösstmöglichen Genuss der Weltgüter erstrebenden Standpunkt Qh.'s spricht nicht das harte Urteil über die Frauen 7, 26—28. Denn zunächst spricht er nur von den dem Sünder Gefahr drohenden Weibern (26), und dann 27 f. ist dem Sal. als ein hyperbolischer Ausdruck der Nichtbefriedigung an seiner Vielweiberei (gerade 1000 auch 1 Kn. 11, 3!) in den Mund gelegt zur Warnung für Andere, — falls nicht gar, worauf das nur hier zwischen 1, 2 und 12, 8 vorkommende „sprach Qh." hindeuten könnte, in 27 f. ein Zusatz steckt, welcher die späteren Erfahrungen vom Ränkespiel der Weiber ausprägen sollte. Jedenfalls hätte Qh. erst spät seine Gunst den Frauen entzogen, und er fordert ausdrücklich auf, sich eines geliebten Weibes lebenslang zu erfreuen 9, 9; vgl. auch 2, c, α. Ist also darin nichts Essenisches, so auch nicht in „zu hören ist besser, als das Schlachtopferdarbringen von Thoren" 4, 17. Denn das geht nur gegen den mechanischen Kultus derer, die, weil sie nicht den Forderungen der Religion ihr Ohr leihen, „unwissend sind, sodass sie Böses thun" trotz ihres opus operatum (? auch sadduzäisch; vgl. Schürer 2, 343? Gegensatz gegen pharis. Überspannung auch in „Sei nicht [zu] sehr gerecht!" 7, 16).

und Menzel, De graecis in libris חכמה et *Σοφία* vestigiis (Halis 1888), 14 ff.[1]). — Muss ich nach alle dem geneigt sein, das B. Qh. aus dem Anfang des 1. Jahrh. v. Chr. herzuleiten, so lässt sich dagegen kein literar. Einwand erheben von der Sapientia Sal. aus, welche allerdings gegen Qh. 1, 18; 2, 16; 3, 21; 9, 2 etc. in 8, 16; 2, 1 ff.; 8, 13; 3, 1 ff.; 4, 7; 5, 15 f. polemisiert. Denn über die Entstehungszeit von Sap. lässt sich nur behaupten, dass „sie jünger als Jes. Sir., aber älter als Philo ist" (Schürer 2, 758).

4. Dass der Verfasser Salomo gewesen sei, ist durch den sprachl. und sachl. Beweis widerlegt.

a) „Sprache und Inhalt" des Qh. ist als dagegen entscheidend auch durch Keil § 130 anerkannt, und auch Kaulen § 318 sagt, dass „das Buch in der vorliegenden Gestalt nicht von Sal. herrühren kann." Meint er etwa die Ideen des Qh. als salomonisch erweisen zu können? Etwa, was über die Beziehung zum König (S. 433) gesagt ist? Auch Schanz, Tüb. QS. 1892, 310 f. wendet sich gegen Gietmann, der im Com. in Eccl. etc. 1890 die Salom. Abfassung vertrat. A. Zahn, Deut. 1890, 11 meint, dass „so lange man nicht den Nachweis geliefert, dass die aram. Sprache zur Zeit Sal.'s nicht die internationale Volkssprache war, die Akten über die sal. Abfassung von Koh. noch nicht geschlossen seien". Er hat nicht beachtet, dass in erster Linie die späte Entwickelungsphase des Hebräischen selbst, die im Qh. vorliegt, das Entscheidende ist; vgl. weiter m. Abhdlg. „Der Sprachbeweis etc." in TSK. 1893. — b) Eine Frage ist noch, ob der Vf. des B. Qh. nicht selbst den Schleier gelüftet hat, den er über den späten Ursprung seines Buches gelegt hatte. Nun er hat das Visier allerdings nicht 1, 12 geöffnet. Denn das dortige hajithi etc. lässt sich nicht nur übersetzen „ich ward [nicht blos: ich war] König über Isr. etc.", sondern ist auch nach der für das Buch Qh. gewählten Situation so zu übersetzen, indem gemeint ist, dass Sal. die Summe seiner Erfahrungen in dem B. Qh. gezogen hat; 2, 18 ff., wo auf den künftigen Nachfolger Rehabeam gezielt sein kann (geg. Now.); 7, 15. Aber gelüftet hat er den Schleier in „ich hatte grössere Weisheit, grösseren Besitz, als alle, die vor mir in Jerus. gewesen sind" 1, 16; 2, 7, womit ja nur isr. Könige gemeint sein können; vgl. 4, 15; 10, 7 etc. Also richtig urteilten Keil § 130; Wright 83 ff. Nicht kann man sagen, dass der Vf. des B. Qh. nur unbewusst die gewählte Situation nicht festgehalten habe. Denn dazu sind die angeführten Abweichungen von dem, was der wirkliche Sal. hätte sagen können, zu deutlich. Mit seinem Auftreten als Sal. wollte also der Vf. seiner Darlegung nur eine Einkleidung, eine Form, nicht aber einen falschen Urheber

[1]) Ausserdem: Renan, L'Ecclésiaste etc. 1882; Wright 141—275 (? Pessimismus, Buddhismus etc. in Qh.); A. Köhler, Ü. d. Grundanschauungen des B. Koh. (Prorektoratsrede, Erlangen 1885); A. Palm, Qh. und die nacharistotel. Philos. 1885; Cheyne 262 ff.; Margoliouth, An Essay on the place of Eccles. in Semitic literature 1890; Lods, L'Ecclésiaste et la philosophie grecque (Paris 1890); Goitein, Optimismus etc. 1890, 7 ff.; Buhl, Ü. d. Pred. Sal. (Saat auf Hoffnung 1890 f.); Volck, Aus der altt. Phil. (Balt. Monatsschrift 1891, 325 ff.); Tyler, The Academy 1891, 28. March.

geben. — c) Über Bickells Meinung, dass Qh. nicht einmal diesen Rahmen seinen Skizzen gegeben, s. schon oben S. 431. Er meint S. 9, dass noch der Vf. des Epilogs irgend einen Weisen, aber nicht Sal. als Vf. des Buchs angenommen habe. Indes der Epilogist hat ja den Qh. mit dem Vf. der Pv. identifiziert (oben S. 431 f.). — d) Allerdings aber ist das vom Vf. gemeinte Verhältnis seines Buchs zu Sal. von einem Teile der alten Judenschaft noch lange durchschaut worden, indem in ihrer Mitte das B. Qh. lange ein Antilegomenon war § 91, 3. 4.

Dritter Hauptteil.

Die Geschichte der Sammlung und Abgrenzung (Kanonisierung) des AT.

§ 89. Die Geschichte der Sammlung des AT nach den in ihm selbst enthaltenen Anzeichen.

1. Ergebnisse aus der Textgeschichte.

a) Aus der Vokalbuchstabensetzung liess sich nach S. 72 mit höchster Wahrscheinlichkeit wenigstens soviel erschliessen, dass der Pent. eher als die beiden andern Hauptteile des hbr. AT ein für sich bestehendes Korpus gebildet und seinen Vokalbuchstabenbestand schon vor der Abfassung der Chron. erlangt hat. — b) Über Zeit und Abschluss einer 1. Phase der Textgeschichte des hbr. AT (S. 78), jener Periode, wo noch das Kethîb einer Veränderung unterworfen war, konnte S. 79—81 folgendes Dreifache als das allen Thatsachen voll entsprechende festgestellt werden. Diese 1. Periode schloss für die einzelnen jetzt vorliegenden selbständigen Bb. des AT, wenn dieselben nicht mehr irgendwie im Entstehen begriffen waren; der Abschluss dieser 1. Periode kann nicht mit positivem Recht in ursächlich-zeitliche Verknüpfung damit gebracht werden, dass die betreffenden Teile des AT als göttlich-menschliche, heilige, massgebende (kanonische) Schriftwerke betrachtet wurden; das Ende dieser 1. Periode ist für die meisten Bb. des AT vor dem Entstehen des B. Dn. anzusetzen, nur beim Psalter und Qh. ist ein späteres Datum möglich oder wahrscheinlich S. 405. 435. — Die Herstellung des Kethîb kann aber nur mit einem schwachen Schein des Rechts bis auf jene Revision des Textes herunterdatiert werden, welche betreffs des Pent. nach Handschriften, die im Tempelvorhof gefunden worden waren, ausgeführt wurde (S. 30). Denn diese Revision hatte nur eine sehr eingeschränkte Sphäre und hatte nach ihrer Beschreibung nichts mit der Operation zu thun, welche man unter einer „Redaktion" versteht. Auch diese Superrevision war nicht durch den Akt der Kanonisierung des Pent. oder der Herstellung „des Kanon" veranlasst. Denn niemand wird sagen wollen, dass der Pent. erst in der letzten Zeit des Tempelbestandes normativ geworden sei, und nichts ist davon berichtet, dass jene Handschriftenvergleichung das ganze hbr. AT betraf[1]).

[1]) Mir hat sich nicht als geschichtlich bewährt, was Duhm, Jes. § 1, S. VI sagt: „Die natürlichste These wäre doch wohl die, dass die Herstellung des klassischen Textes, des Ktîb, und die endliche Feststellung

Das Hauptresultat aus den Thatsachen der Textgeschichte ist also dies, dass die wechselnde Art des israel. Verhaltens zur Form des AT nicht in ursächlich-zeitlicher Abhängigkeit von dem Ansehen stand, welches dem Inhalte des AT beigemessen wurde. Demnach liefern die wechselnden Schicksale und der schliessliche Bestand des Wortlautes der relig. Schriften Israels zwar einigermassen für die Geschichte der sukzessiven Sammlung des AT, aber nicht für die der Abgrenzung oder Kanonisierung des AT Anhaltspunkte, und ergiebt sich die geschichtliche Lehre, dass mit der Anerkennung der Auktorität des Inhaltes des AT nicht die Gebundenheit an die Buchstaben desselben notwendig parallel geht.

2. Momente aus der Literargeschichte. Sie berichtet über weit, ja bis in die Ursprungszeit der national-religiösen Sonderexistenz Israels zurückreichende Anfänge der Sammlung seines grundleglichen Schrifttums, aber giebt über den Abschluss der Sammlung nur bei deren erstem Hauptteil fast völlig zweifellose Auskunft.

a) Vorstadien des Sammelns. α) Es ist gezeigt worden, wie auf den — in zwei abweichenden Formen überlieferten — Dekalog sich als Ausgestaltungen mosaischer Prinzipien sowie Erinnerungen und als Parallelerscheinungen zu der zwar gottgeleiteten, aber auch von menschlichen Bestrebungen bewegten Geschichte Israels nach einander die einzelnen Gesetzeskorpora aufbauten, dass dieselben sodann nicht in ihrer Vereinzelung blieben, sondern zu einem Ganzen zusammengefügt wurden S. 178—239. β) Anzeichen vom Anwachsen des historiographischen Schrifttums liegen am deutlichsten in der Quellenbenützung von Kn. und Chron. S. 263. 269. γ) Wenn nicht ein Ansammeln von rednerischen Darstellungen, vielleicht meist im Kreise der Prophetenjünger (S. 295 f. 306. 312) vorausgesetzt werden dürfte, liesse sich schwer Folgendes erklären: Die Einflechtung alter Prophetenaussprachen in die Geschichtsbücher; das Vorhandensein älterer Prophetien zur Wiederverwendung, resp. Umformung durch Jes. (S. 312 f.) oder Jr. (S. 337); die Vervollständigung eines Urobadja (S. 360); auch die wahrscheinliche Verwertung z. B. der Jesajaaussprachen als Musterreden durch Jes. 40 ff.; die Rückverweisung auf die Verkündigung

---

der klassischen Auswahl, des Kanons, in einem sachlichen und darum wohl auch in einem zeitlichen Zusammenhang mit einander gestanden haben. Die Übersetzungen der einzelnen Bb. (von der Thora abgesehen, deren Text älter ist) sind älter nicht blos als das Ktib, sondern auch als die definitive Redaktion: vor der letzteren giebt es aber keinen „Kanon", keinen eigentlichen Abschluss". — Denn die Herstellung des Kethîb kann, wie gesagt, auch sogar beim Pent. trotz der erwähnten Superrevision nicht in Kausalnexus zur kanonischen Schätzung des AT gebracht werden. Dass ferner die Versionen, und wenn dieser Ausdruck auch blos die griechische Version bedeuten sollte, älter seien als das Kethib sowie die abschliessende Redaktion des betreffenden Teiles vom AT, lässt sich keineswegs als unfragliche These hinstellen, vgl. oben S. 91—127. 130. 334—336.

Jahwes durch die früheren Propheten Sach. 7, 7, ja schliesslich sogar die Bewahrung der einzelnen Prophetenschriften durch die an erschütternden Wechselfällen reiche Geschichte Israels hindurch. δ) Auf die Anfänge der Sammlung der hbr. Poesien ist S. 404 ein zusammenfassender Blick geworfen worden.

b) Der Abschluss des Sammelns. α) Die Zusammenfassung der Gesetzeskorpora hat in der Zeit Esras, wenn nicht überhaupt vollständig, so doch in allem wesentlichen ihren Abschluss erlangt S. 243 f. β) Aber nicht hat in dieser Zeit auch der Abschluss des gesamten AT stattgefunden: vgl. die Beweisführung über 1 Chr. 3, 19 ff. u. Neh. 12 auf S. 273 f. 284, wonach Chron. ca. 300 v. Chr. geschrieben ist, während noch später wahrscheinlich das B. Esther (S. 290) und sicher das B. Dn. (S. 390) sowie das B. Qh. (S. 435) niedergeschrieben sind. Also schon darnach ist mit Unrecht gemeint worden (z. B. noch von Hengstenberg, Authentie des Dn. 246. 254; Keil § 155), dass nach Angaben des hbr. AT selbst dieses zur Zeit des Proph. Mal. abgeschlossen worden sei.

3. Nach einzelnen andern Stellen und Verhältnissen. — Eine vollständige Sammlung der proph. Schriften ist auch nicht durch Jes. 34, 16, oder Dn. 9, 2, aber durch die Stellung des B. Dn. angezeigt. a) In Jes. 34, 16 muss ich zwar den hbr. Text bevorzugen (z. B. mit Dlm. u. Duhm), weil nicht דרשׁה = däreschû Präd. zu V. 15 sein sollte (LXX: εἶδον), indem darasch nicht mit persönlichem Objekt verbunden wird, und weil, wenn in 16ᵃ gemäss LXX gestanden hätte „nach Zahl berief [sie] Jahwe", dann in 16ᵇ der Kausalsatz „denn der Mund von ihm (vgl. Nah. 2, 9; Hes. 40, 16) hat befohlen etc." tautologisch wäre (z. B. gegen Wildeboer, Die Entstehung des alttestl. Kanon 1891, 20). Also ist dort allerdings von dem „Buche Jahwes" die Rede, aber wieviel es umfasst hat, ist vom Autor von Jes. 34, 16 f. nicht ausdrücklich angegeben[1]). — b) Ferner ist auch nicht der Umfang „der Schriften" erwähnt, in denen lesend Dn. 9, 2 auf Jr. 25, 11; 29, 10 gemerkt hat. — c) Jedoch ist die Sammlung der Prophetenschriften des hbr. AT als zwischen Mal. u. ca. 200 v. Chr. geschehen dadurch bezeugt, dass das B. Dn. nicht in diese Sammlung aufgenommen wurde. Denn es kann aus keinem andern stichhaltigen Grunde abgeleitet werden, weshalb das B. Dn. nicht in den 2. Hauptteil, zu den Nebiim gestellt worden ist.

---

[1]) Nach m. Ansicht stammen diese Worte etwa aus der Zeit, wo das von Edom in Mal. 1, 2—5 entworfene Bild Wirklichkeit war. Sie wollten auf die genaue Erfüllung der Drohung 34, 5—15 aufmerksam machen. Will man V. 16 f. von Jes. (so Del.), oder dem Vf. von V. 5—15 (Dlm., Duhm) herleiten, so kann man nicht erklären, weshalb Jes. nur bei diesem Stücke auf die Erfüllung hingewiesen hätte, oder es müsste

α) Gegen Del., Einl. in die proph. Bb. (vor s. Jes. 1889, 3) gilt Folgendes: Wenn von Dn. keine Berufung zum Proph. ausdrücklich berichtet ist, so geschieht dies auch nicht bei Hosea, Joel, Micha etc. Ferner die Art, in der Dn. seine Offenbarungen empfangen haben soll, ist nicht verschieden von der bei Hes. u. Sach., nämlich durch Visionen. Sodann auch Dn. war ein Volkslehrer, wie Hes. u. Sach., denn auch er hat den Volksgeist bewegende Fragen gelöst, und die Mündlichkeit oder Schriftlichkeit des Lehrens der Proph. kann nicht einen Unterschied begründen, um deswillen ihre Schriften in 2 verschiedene Klassen gebracht worden wären. Also kann nicht bewiesen werden, dass Dn. nach den Anschauungen des AT nicht ein Nabi gewesen sei. Wenn aber im Talmud, Meg. 3ᵃ es heisst „Dn. war nicht nabi", so kann dies nur als Schlussfolgerung aus der äusserlichen Abtrennung des B. Dn. von den Nebiim-Bb. verstanden werden, welche von den Talmudisten bereits als alte Ordnung vorgefunden wurde. Denn sie wollten Dn. nicht herabsetzen, indem sie ihm den Titel nabi absprachen. Sie haben ja in der Fortsetzung des Zitats, die Del. nicht angeführt hat, den Vorzug besprochen, welchen Dn. vor Hag., Sach., Mal. besitze; vgl. auch Sanhedr. 93ᵇ. 94ᵃ; auch ist Dn. in LXX zu den Proph. gestellt, hat Jos., c. Ap. 1, 8 wahrscheinlich (§ 90, 4) Dn. unter seinen 13 proph. Bb. gezählt, und ist Dn. προφήτης genannt Matth. 24, 15. — *β*) Del. PRE.², 3, 469: „Das B. Dn. ist kein eigentlich prophetisches, sondern eine Apokalypse etc." Aber auch in Schriften, die unter den Nebiim stehen, ist Vergangenes als „Grundierung des Zukünftigen" verwendet, vgl. Hes. 16. 23 etc. Auch wurde nicht im Altertum mit ἀποκάλυψις das Merkmal des nichtproph. Ursprungs verknüpft. — *γ*) Zöckler, Dn. 1870, 2: „Den entscheidenden Hauptgrund für die Trennung Dn.'s von den Nebiim wird seine eigentümliche Einteilung in eine hist. und eine proph. Hälfte sowie seine halbhbr. u. halbchald. Sprache gebildet haben, vgl. seine Stellung unmittelbar vor dem ebenfalls hbr.-chald. Esra". Indes auch die Bb. Jes. u. Jr. besitzen geschichtl. Abschnitte, ja das B. Jona hat ganz die Form einer Geschichte, und sie stehen doch unter den Nebiim. Ferner wie hätte eine sprachl. Besonderheit den sachlichen und zeitlichen Zusammenhang der Nebiim und des B. Dn. zerreissen können? Wäre aber die Zweisprachigkeit eines Buches für die Einreihung desselben überhaupt bestimmend gewesen, so hätten Esr.[-Neh.] und Dn. ganz ans Ende der Sammlung gestellt werden müssen. Dies auch — *δ*) gegen Duhm, der (Jes. VI) den 2. Grund Zöcklers ebenfalls geltend macht und hinzufügt, dass „vielleicht auch die allzu fühlbare Verwandtschaft dieser Schrift mit den pseudepigr. Apokalypsen der Zeit, in der der Kanon festgestellt wurde" mitgewirkt habe. Jedoch wenn letzteres ein Motiv gewesen wäre, dann würde das B. Dn. nicht blos nicht unter die Nebiim, sondern gar nicht in den Kanon aufgenommen worden sein. — *ε*) Freilich Düsterwald, Die Weltreiche u. d. Gottesreich 1890, 18 f. will die Abtrennung des B. Dn. von den Nebiim dadurch aufgewogen sein

---

bei dem jüngern Vf. dieser Drohung auch deren Erfüllung in die Lebenszeit desselben hineingefallen sein, sodass er selbst den Zusatz hätte machen können, und auch dies ist eine unwahrscheinliche Annahme.

lassen, dass dasselbe in den LXX hinter Hes. gestellt ist. Als wenn dadurch das ursprüngliche, notwendig durch historische Thatsachen motivierte Urteil der massgebenden Judenschaft aufgehoben werden könnte! Und steht nicht Dn. auch in der LXX am Ende des AT, sodass nur noch die Makk.-Bb. folgen?

d) Nicht ein ebenso fester Stützpunkt des Urteils ist aber die Stellung der Bb. Esr.-Neh. Denn dafür, dass in den mittleren Hauptteil des hbr. AT nicht z. B. die Memoiren des Esra oder des Neh. aufgenommen worden sind, ist nicht „die einzige mögliche" Antwort (Gloatz, JDTh. 1892, 205): „Weil das protokanonische geschichtl. Sammelwerk bereits abgeschlossen war." Es giebt auch die Möglichkeit, dass die in den 2. Hauptteil aufgenommenen Geschichtsbb. die Erzählung nur bis zum grossen Einschnitt der Geschichte Israels, das babyl. Exil, herabführen sollten. Ferner die von Gesetz und Prophetie (formell und) inhaltlich verschiedenen Ps., Pv., Jj., Klag., HL. und Qh. konnten deshalb eine besondere Gruppe bilden. Ohne Grund sagte also Robertson Smith, The Old Test. in the Jewish church[2] 1892, 178, dass die Stellung der Hagiographen sich nur aus der Spätzeit ihres Ursprungs oder ihrer Anerkennung als autoritativer Bb. erkläre. — Vom Abschluss der Sammlung des 3. Hauptteils redet das AT selbst nicht, und überdies in Ps. 40, 8 ist nach meiner Auffassung vom Buch der Lebensbestrebungen des Dichters die Rede (vgl. 139, 16), mit welchem er, nachdem er Lebensgehorsam als das wahrhaft von Gott Geforderte erkannt hatte (V. 7), vor Gott hinzutreten wagte (V. 8), indem er dabei das Bekenntnis aussprach, aus dem Buche lasse sich ersehen, dass er Gottes Willen zu thun schon immer Lust gehabt habe (V. 9). Jedenfalls ist auch bei dieser „Schriftrolle", wenn man sie nach andern, mir unhaltbar scheinenden Auffassungen des Textes von einem objektiven Buche versteht, der Umfang unbestimmt.

§ 90. Geschichte der Sammlung des AT nach ausserhalb desselben liegenden Zeugnissen.

1. Die Entstehungszeit der einzelnen Teile der LXX (abgesehen von ihr später eingefügten fraglichen oder sichern Elementen der Übers. des Aq. u. Theod.; S. 108 f. 427) fiel zwischen ca. 250 v. Chr., wo sie wahrscheinlich mit dem Pent. begonnen wurde (S. 105), und die Übertragung des B. Esther 114 v. Chr. (S. 295)[1]. — Genaueres ergiebt sich

[1]) Übrigens wird die LXX mit Recht als das AT der hellenist. Judenschaft angesehen, obgleich die überlieferten Handschrr. der LXX (S. 113) aus christlicher Zeit stammen — auch die vor einigen Monaten in Ägypten entdeckten und vermutlich ins 3. oder 4. Jahrh. zu setzenden Papyrusblätter vom griech. Sach. und Mal. (ThLBl. vom 11. Nov. 1892) — und Christen angehörten. Denn es ist nicht nur die nächstliegende, sondern auch eine wohl begründete Annahme (z. B. auch von Buhl 44; „im allgemeinen" auch von Wildeb. 32), dass Bestand und Ordnung des griech. AT bereits bei den hellenist. Juden — mindestens theoretisch auch im Zeitalter der Buchrolle — so gewesen sind, wie in den von Christen benützten Kodizes der LXX. Diese Annahme wird hinreichend schon durch die zwei Umstände gerechtfertigt, dass die Christen vom griech. AT der LXX als einem höchst ehrwürdigen Erbe der Judenschaft sprachen (S. 104 f.), und dass sie ohnedies nicht dem ihnen mit den Juden

auch nicht aus dem Prolog des Siracidenenkels, der 133/2 v. Chr. als schon seinem Grossvater — blos hebräisch, oder auch griechisch? —, als ihm selbst aber auch griechisch vorliegend erwähnte: das Gesetz und die Propheten (Prophetien, Z. 14) und die andern ihnen folgenden (die andern väterlichen Bb., Z. 6; und die übrigen von den Bb., Z. 14). Nun ist freilich nicht unsicher, dass mit den schon dem Siraciden selbst vorliegenden Proph., wenn auch nicht Jos.—Kn. (vgl. aber 46, 1. 11. 13), so doch Jes., Jr., Hes. und das Zwölfprophetenbuch gemeint sind; denn diese sind auch im B. des Siraciden 48, 22—49, 10 erwähnt, und dass letzterer V. ein Einschub und das *παρεκάλεσαν, ἐλυτρώσαντο* des Kod. Alex. Korrektur sei (Jacob, ZATW. 1887, 280), ist keineswegs gewiss (vgl. geg. ihn auch Nöld., ZATW. 1888, 156; Buhl 11; auch Wellh. oben S. 380). Zuviel sagt also auch Duhm, Jes. VI: „Die Erwähnung des *νομος* und der *προφητειαι* im Prol. des Sir. nützt uns gar nichts, weil zu unbestimmt." Anders steht es mit der 3. Abteilung der von den Vätern her überlieferten Bb., die vom Siracidenenkel erwähnt worden ist. Denn deren Umfang steht weder nach den von ihm gebrauchten Ausdrücken, da sie keine offiziellen oder genau so in der übrigen Tradition vorkommenden sind, noch nach positiven Angaben des Siracidenbuchs fest (nur auf Davids Lieder ist 47, 8 und vielleicht auf Sal.'s Maschals hingewiesen V. 17).

2. 2 Mk. 2, 13: „Man erzählte ... in den auf Nehemia bezüglichen Memoiren, dass er, eine Bibliothek anlegend, zusammenbrachte die die Könige und Propheten betreffenden [Bb., wie auch Hschrr. hinzufügen] und die Davidsgedichte und Briefe von Königen über Weihgeschenke." Darnach haben die jerus. Juden, deren Sendschreiben an äg. Brüder jene Stelle entnommen ist, diese auch auf folgendes hingewiesen[1]). Man habe in einer (verloren gegangenen) Parallele zum 3. Esra erzählt, dass Neh. gesammelt a) wahrscheinlich die Bb. Jos., Ri., Sm., Kn., indem „Könige" die Volksleiter überhaupt vertritt; b) die Prophetien; c) wahrsch. den Psalter nach seiner Hauptmasse, und diese benannt nach ihrem Hauptdichter (S 397)[2]); d) Briefe persischer Könige etc. — Der Pent. ist vielleicht wohl deshalb, weil er zu Neh.'s Zeit kein Objekt des Sammelns

---

gemeinsamen AT einen wesentlich andern Bestand und eine wesentlich andere Ordnung geben konnten. Dass die hellenist. Juden einen erweiterten Umfang und eine veränderte Reihenfolge ihres rel. Quellenschrifttums haben konnten, wird S. 449 etc. gezeigt werden. Die Christen aber hätten im NT sogar ein Hindernis solcher Änderung finden müssen: Matth. 23, 35 (Gn.—Chron.). Endlich was Origenes positiv (§ 92, 2, b) und negativ (§ 95, 1) über den Umfang der „Bundesbücher" der Juden gesagt hat, ist, wie es in Palästina gesprochen wurde und in der negativen Ausdrucksweise auch wirklich auf das hbr. AT hinblickte, natürlicherweise aus der Zeit zu erklären, wo die hbr. Judenschaft wieder den vollen beherrschenden Einfluss innerhalb des Judentums bekommen hatte (S. 106 f.).

[1]) Oder welchen „unerfindlichen Zweck" (De Lag., GGA. 1891, 499) sollten die Worte noch haben?

[2]) Denn dass *τὰ τοῦ Δαυίδ* blos „eine 1. Sammlung liturgischer Lieder, von denen nun noch die meisten in Ps. 3—41 vorkommen, und deren Schluss 72, 20 bildete" gemeint habe, ist unwahrscheinlich (geg. Wildeboer 36. 128).

mehr bildete (Zöckl., Apokr. 1891, 101), vielleicht aber auch, weil er wegen seiner hervorragenden Heiligkeit nicht als Bestandteil dieser Bibliothek gedacht ist, nicht erwähnt. Aber kann eine Bemerkung über Neh. in Briefen, die höchstens im 2. oder 1. Jh. v. Chr. geschrieben und entweder im letztgenannten Jh. vom Vf. des 2. Mk.-B. an ihre jetzige Stelle gebracht (Bruston, ZATW. 1890, 117), oder gar erst später zum 2 Mk.-B. hinzugefügt wurden (Schürer, Gesch. 2, 741), eine historische Bedeutung besitzen? Mir scheint die Stelle, insbes. weil sie nicht Esra, sondern Neh. genannt hat (vgl. weiter Wildeb. 35 f.), und überhaupt wegen ihrer überraschenden Eigenartigkeit (v. Orelli, ThLB. 1892, 222) nicht aus der Luft gegriffen zu sein, und keine sichere Thatsache spricht gegen die wesentliche Richtigkeit jener Tradition. Kann man aus Neh. 8—10, worauf Rob. Smith 171 rekurriert, den positiven Beweis entnehmen, dass Neh. keine Bibliothek angelegt und das darin gesammelt, was 2 Mk. 2, 13 erwähnt? Nein, und wäre letztere Stelle rein fingiert, a literary forgery (Smith), so stünden nach sonstiger Analogie andere, dem späteren Bestand des jüd. Schrifttums entsprechende Angaben in dieser Stelle, und dagegen ihr jetziger Inhalt zum Teil nicht. Es ist also nicht absolut sicher oder auch nur das wahrscheinlichste, dass bei der Briefabfassung (?im 1. Jh. v. Chr.) der Zustand der Sammlung des AT, wie er damals gegenwärtig war, in die Zeit und auf die Wirksamkeit Neh.'s zurückgetragen worden sei (geg. Duhm, Jes. VI: „2 Mk. 2, 13 zeigt, dass der Kanon im 1. Jh. a. Chr. noch anders aussah, als jetzt"). — Dagegen spricht auch 2 M. 2, 14, worin dem Judas Makk. eine wiedervereinigende Thätigkeit betreffs der jüd. Bb. zugeschrieben ist: „Ebenso hat Judas die wegen des über uns hereingebrochenen Krieges zerstreuten [Bb.] alle zusammengebracht, und sie sind bei uns". Denn nur vom Objekt der Thätigkeit des Jud. Mk. ist gesagt, dass dasselbe — ob absolut noch in dem gleichen Umfang oder Zustand, wollte der Brief-Autor jedenfalls nicht aussagen — zur Zeit der Briefabfassung existierte.

3. Das AT ist im NT zwar auch blos „das Gesetz" genannt z. B. Jh. 10, 34, wo Ps. 82, 6 gemeint ist, oder „das Gesetz und die Propheten" Mt. 5, 17 etc.; Lk. 16, 16 etc.; aber auch mit grösserer äusserlicher Vollständigkeit „das Gesetz Moses und die Proph. und die Psalmen" (Lk. 24, 44), indem letztere als das den 3. Hauptteil des hbr. AT beginnende Buch wahrscheinlich für diesen selbst genannt sind, und der Umfang des 3. Hauptteils wieder unbestimmt bleibt. Dies kann man aber nur mit sehr fraglichem Rechte sagen betreffs Mt 23, 35, wo als letzter, im AT erwähnter Blutzeuge nicht Uria Jr. 26, 20—23, sondern ein vorher, im 9. Jh. getöteter Sacharja 2 Chr. 24, 20 f. genannt ist, wo demnach nicht nach der Zeitreihe, sondern nach der Bücherfolge der Schluss der Blutzeugenreihe angegeben ist. Da ist also Chron. als letztes Buch der in Betracht kommenden Literatur vorausgesetzt, nur dass in ihr vorher noch Glieder hätten fehlen können. Aber nicht kann — etwa mit dem griech. AT — Chron. als letztes von den Geschichtsbb. gemeint sein (Wildeb. 46), weil dann das B. Jr. dahinter gestanden und der in ihm erwähnte, spätere Blutzeuge als letzter hätte genannt sein müssen.

4. Josephus sagte c. Ap. 1, 8: „Es giebt bei uns nur 22 Bb., welche

die Beschreibung jeder Zeit darbieten: es sind die gerechterweise „als göttlich“ [1]) mit Glauben beschenkten. Von diesen nun sind 5 (die [Euseb.]) des Mose, welche die Gesetze und die Tradition über (auch: ἀπ'; Niese) die Menschenentstehung bis zu seinem Ende enthalten; diese Zeit umfasst nicht viel weniger als 3000 Jahre. Von Moses Ende aber bis zur Regierung des auf Xerxes folgenden Perserkönigs Artaxerxes [465—424] haben die nach Mose lebenden Propheten das zu ihrer Zeit Vollbrachte aufgeschrieben in 13 Bb. Die übrigen 4 aber enthalten Hymnen auf Gott und Lebensgrundsätze für die Menschen. Von Artaxerxes aber bis auf unsere Zeit sind zwar allerlei Bücher (ἕκαστα) geschrieben worden; sie sind aber nicht eines ähnlichen Glaubens, wie die früheren, gewürdigt worden, weil nicht [mehr] die genaue Aufeinanderfolge der Propheten gewesen ist (διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν).“ — Nach den Beobachtungen von Eichhorn (1, 141 ff.) hat nun Jos. als heil. Bb. zitiert, oder wenigstens verwendet: 5 Bb. M., Jos., Ri., Sm., Kn., Jes., Jr., Hes., Zwölfproph., Ps., Ruth, Klag., Esth. [Antt. 11, 6], Dn., Esr.-Neh., Chron.; aber nicht verwendet Pv., Hi., HL., Qh. Indes brauchte er innerhalb seiner hbr. Archäologie die im Auslande spielende Hiobgeschichte nicht zu verwenden, und gerade das B. Hi. ist für die Zeit des Jos. weder nach seiner Existenz noch nach seinem Ansehen zweifelhaft. Ferner ist Jos. auch allermeist den LXX gefolgt, vgl. z. B. 230 als sog. Zeugungsjahr des Adam, Antt. 1, 2, 3; anderes bei Siegfried, ZATW. 1883, 32—52. Also hat er am wahrscheinlichsten Ri. und Ruth, Jr. und Klag. zusammengenommen und überdies, wie es vielfach im Altertum geschah, Esr.-Neh. als ein Buch gezählt. Folglich hat Jos. zu den fünf Bb. des Mose als die dreizehn Bb., worin „Propheten — freilich eine bemerkenswerte Ausweitung dieses Begriffs — das zu ihrer Zeit Vollbrachte aufgeschrieben haben“, hinzugezählt: Hiob [so auch Rob. Smith 164], Jos., Ri.-Ruth, Sm., Kn., Chron., Zwölfprophetenbuch, Jes., Jr.-Klag. [S. 421], Hes., Dn., Esth. [unter Xerxes; Mardochaios = θεῖος, Oheim u. göttlich, u. Gott war mit ihm (Antt. 11, 6, 2. 4. 10 f.)], Esr.-Neh. [unter Artaxerxes]. Unter den vier Bb. hat Jos. wahrscheinlich Ps., Pv., HL., Qh. verstanden. — Dass das B. Hiob „nichts Historisches enthält“, lässt sich nicht mit Grätz, Koh. 168 und MGWJ. 1886, 282 behaupten; denn soviel Zeitcharakteristik, wie z. B. Hes., enthält es auch. Ferner dass HL. und Qh. Lebensgrundsätze für die Menschen enthalten, wie ja Jos. sagte, kann nicht mit de Lag., GGA. 1891, 500 sicher verneint werden. Also kann nicht mit ihm HL. und Qh. aus dem Kanon des Jos. ausgeschieden und dafür Jes. Sir. in denselben hineingedacht werden. Ob noch Ruth oder Hi. das 4. von den 4 gewesen sein soll, hat de Lag. S. 503 fraglich gelassen und Klag. gar nicht erwähnt.

5. Der mit Jos. ungefähr gleichzeitig schreibende Vf. der Apokalypse des Esra (wahrscheinlich unter Nerva, § 119) hat dem Esra die

---

[1]) Schon Eichhorn 1, 144: „Das Wort θεῖα stand in den alten Ausgaben des Jos. nicht; man hat es aus Eusebius [hist. eccl. 3, 10] in neuern Zeiten eingerückt“; aber J. G. Müller, Des Flav. Jos. Schrift g. Ap. 1877 und Niese haben es wieder weggelassen.

Klage in den Mund gelegt, dass das Gesetz verbrannt sei (14, 21), aber in der folgenden phantasiereichen Erzählung hat er demselben nicht blos die Wiederherstellung des Gesetzes, sondern das Diktieren von 94 Bb. (V. 44) zugeschrieben, von denen er die ersten 24 „Würdigen und Unwürdigen", aber die andern 70 „den Weisen" übergeben haben soll, nämlich zu den 70 wurden solche angeblich aus alter Zeit stammende Bb. gerechnet, wie die Esra-Apok. selbst eines sein wollte. Da beobachtet man den Übergang von der alttestl. Kunde, dass zu Esra's Zeit die Tora zum Abschluss gekommen ist, zu der spätern Meinung, dass in seiner Zeit und durch ihn die Sammlung des ganzen AT geschehen sei.

6. a) Im Talmud, Baba bathra 14^{b} heisst es: Mose schrieb s. B. und die Parasche von Bileam und den Ijjob, Josua schrieb s. B. und 8 Verse in der Tora, Samuel schrieb s. B. und Richter und Ruth, David schrieb das B. der Psalmen (ידי על) nach Anleitung (nach dem Vorgang resp. mit Hilfe) von 10 Ältesten: des 1. Adam, Malkisedek, Abr., Mose, Heman, Jeduthun 15^{a} und der 3 Söhne Qorachs, Jeremia schrieb s. B. und d. B. der Könige und Klagelieder, Hiskia u. s. Helferschaft schrieben Jes., Pv., HL. u. Qh., die Männer der grossen Synagoge schrieben Hes. und die Zwölf, Dn. u. d. Estherrolle, Esra schrieb s. B. und das Genealogische der Chron. bis zu sich." Dies Stück ist hauptsächlich von Wright, Eccl. 1883, 451 ff. und Marx [Dalman], Trad. Rabb. veterrima 1884 (neue Ausg. 1890) erklärt worden. Jenes ידי על übersetzte auch Driver XXXII mit at the direction of; Wright mit „in place of", Dalman mit „pro". — b) Obgleich erwartet werden zu können scheint, dass ein Wort in demselben Zusammenhange nur in der gleichen Bedeutung gebraucht sei, so kann doch ein an sich mehrdeutiger Ausdruck seinen mehrfachen Sinn auch in demselben Zusammenhange besitzen, indem den Lesern überlassen ist, für jeden Teil der Gesamtstelle die richtige Modifikation der Bedeutung jenes Ausdruckes zu wählen. Nun kann כתב „schreiben" naturgemäss absolut, oder relativ gemeint sein, also bedeuten: ein Schriftstück abfassen, oder blos zusammenstellen etc. Deshalb meine ich, dass kathab in jener Stelle α) verfassen und β) redigieren oder dgl. bedeuten sollte (ähnl. Fürst 126). An α) scheint gedacht zu sein bei Mose, Jos., Sam., an α) u. β) vielleicht schon bei David u. Jr.; aber blos an β) kann doch bei Hiskia z. B. in Bezug auf das B. Jesaja gedacht sein, ebenso bei den Männern der grossen Syn., während bei Esra wieder (mehr) blos der erstere Sinn gemeint sein dürfte. Mir erscheint es nicht als gerecht, das kathab in dieser Stelle nur „abfassen" (Dalman 41; Baumgartner, Les Études isagogiques etc. 14, vgl. 31 u. A.), oder nur „die ersten Abschriften verfertigen und in grösserer Anzahl im Volke verbreiten" (Bloch, Studien etc. 127), oder nur „redigieren für den Zweck der Aufnahme in den Kanon" (Keil 500) bedeuten zu lassen. Das kathab jener Stelle kann sich von seinem ursprünglichen Sinn nicht so weit entfernt haben, dass es mit der Absicht gebraucht sein könnte, von dem Kanonisieren der Bb. des AT zu sprechen. — c) Die Angaben dieser Stelle sind nun so sehr von dem AT selbst abweichend, dass sie keine Geltung beanspruchen können. Z. B. ist es die sichere Meinung der Ps.-Überschriften, dass David als Autor blos mit den 73 Pss. zu thun hatte,

über welche ledawid gesetzt ist, aber nicht mit den 50 Pss., die keinem Vf. beigelegt sind. Denn nicht kann die Theorie sich geltend machen, dass die letzteren Pss. demjenigen beigelegt sein sollten, welchem der vorhergehende Psalm zugeschrieben ist. Diese Theorie wäre ja nur dann möglich, wenn ledawid nur über Ps. 3. 11. 34 etc. geschrieben wäre; vgl. die ähnliche Theorie S. 301. Folglich ist auch deswegen kein Grund, aus dieser Stelle Aufschluss über das wirkliche Zustandekommen der einzelnen Bb. des AT, oder über dessen Sammlung und, was die Hauptsache ist, deren Endtermin zu holen. Letzteres hat also mit Unrecht noch Keil § 154 gemeint, indem er aus jener Talmudstelle — des 3. Jh. n. Chr. — eine Stütze für die Ansicht entlehnte, dass die Sammlung des AT zu Esras Zeit abgeschlossen worden sei.

Überdies betreffs der Männer der grossen Synagoge sagt eine interessante, auf Mose ben Ascher (ca. 900) zurückgeführte Variation jener Talmudstelle, mitgeteilt in Baer-Strack, Diqd. 57 (wo auch für „Hiskia etc." Jesaja eingesetzt ist!), dass „zu ihnen gehört habe Haggai und Sakharja". Es ist (vgl. z. B. schon bei Wähner, Antt. 1, 17) hauptsächlich nach den Untersuchungen von Kuenen (vgl. Theol. Tijdschrift 1877 237 ff.; Wellh.-Bl.[4] 1878, 558; Nöldeke, ZDMG. 1878, 587; Buhl 34; Wildeb 120; Smith 169) nicht zu bezweifeln, dass die 84 Männer (Neh. 10; V. 10 beginnt ein Name mit „und"; V. 4 hat die Pesch. noch „Schephatja") jener Versammlung, welche die Tora anerkannte, wiederzuerkennen sind in den 85 Ältesten von jer. Megilla 1, 5 etc., ferner dass jene Versammlung nur eine Generation gebildet hat, und dass nach jüd. Chronologie (S. 389; Grätz, MGWJ. 1886, 290—296) dieser Generation zugleich Haggai und zugleich Simon der Gerechte (Pirqe Aboth 1, 2) ca. 300 v. Chr. angehören konnte. Es lässt sich nicht mit Le Savoureux, Études etc. 153 annehmen, dass „diese Menschengruppe (Neh. 8, 8. 13) sich fortsetzte", geschweige dass mit Bloch, Stud. 100 ff. die gr. Synag. als ein offizielles, richtendes und organisierendes Kollegium anerkannt werden könnte. Weil es von Wright in seinem Exkurs „The Men of the Great Syn." (Eccl. 1883, 475—487) als „unkritisch" bezeichnet ist, „die Existenz der Männer der gr. Syn." sowie die von ihnen ausgeübte Auktorität in Frage zu stellen, so sei auf die von Wright wiederholten Beweise Blochs ein Blick geworfen. Man macht geltend, dass die Segenssprüche, welche auf diese Männer der gr. Syn. zurückgeführt sind (Berakhoth 33[a] etc.), durch Kürze, Sprachreinheit, Inhalt und viele bes. Ausdrücke auf die persische Periode zurückweisen (Bloch 114; Wright 481). Aber zugegeben, dass die Wiederholung von Jes. 45, 7 ein Protest nur gegen pers. Dualismus sein könne: könnten denn diese Segenssprüche in der pers. Periode nicht auch von einem Hohepriester oder einem Meister der Liturgik zusammengestellt sein? Ebenso wenig wird Blochs Verteidigung der spätern Ansicht von der gr. Syn. durch das von ihm S. 115—119 Vorgebrachte erwiesen. Wright aber führt ja selbst Thatsachen an S. 482—484, wonach auf die Wirksamkeit der gr. Syn. unzweifelhaft viel Späteres zurückgetragen worden ist. Wright verstärkt also selbst die Grundlage des obigen Urteils, dass in Anknüpfung an die grosse Versammlung Neh. 10 durch die Tradition viele ältere Institutionen auf eine Korporation zurückge-

führt worden sind, welche zwischen jener grossen Versammlung und dem Synedrium das verbindende Glied bilden zu müssen schien.

7. Das Resultat der Erörterungen von § 89 f. ist im wesentlichen folgendes: a) Nach den älteren Zeugnissen ist der Abschluss der Sammlung des AT nur bis zum Pent. für Esra-Neh.'s Zeit gesichert, liegt ferner vielleicht eine Spur davon, dass Jos.-Ri.-Sm.-Kn. den Prophetienbb. vorangingen, in Jes. Sir. und in 2 Mk. 2, 13, ist sodann der Abschluss der Prophetienbb. zwischen Mal. und das B. Dn. verlegt[1]), wird endlich aber der Umfang des 3. Hauptteiles vom hbr. AT unbestimmt gelassen. — b) In den nach Christi Geburt laut werdenden Zeugnissen erscheint erstens die Anzahl der Glieder der Sammlung als eine immer fester werdende (22; 24; wie später). Sodann ist das Werk der Sammlung des ganzen AT in die Zeit des Artaxerxes, oder des Esra, resp. der mit ihm zusammenhängenden grossen Synagoge verlegt. Endlich sind die vielleicht schon älteren Spuren davon, dass die Bb. Jos.-Ri.-Sm.-Kn. mit den Prophetienbüchern verknüpft waren, deutlicher ausgeprägt (Jos. u. Talm.)[2]). Ausserdem aber ist auch eine in dieser Verknüpfung[3]) sich bekundende Anschauung noch weiter zu Tage getreten. Nämlich es bildete sich die Theorie aus, dass die Bb. des AT alle wenigstens in der Zeit vor dem Verstummen des letzten Propheten, des Maleachi, geschrieben seien[4]).

§ 91. Wechselbeziehung von Sammlung und Kanonisierung des AT. 1. Die sich anbahnende und endlich abschliessende Sammlung der Bb. des hbr. AT war zum Teil zugleich die Herstellung des Kanons der hbr. Judenschaft, war aber mit der Kanonisation

---

[1]) An die früheren Teile dieses Zeitraums zu denken, verbietet nicht der Umstand, dass nur der Pent. durch die Samar. als Religionsurkunde angenommen wurde (wahrscheinlich ca. 433); vgl. § 24, 1; 92 geg. Ende.

[2]) Vgl. insbes. Soṭa 48^{b}: „Wer sind die früheren Propheten? Rab Hona sagte: Dies ist David u. Samuel u. Salomo"; vgl. dort weiter!

[3]) Vgl. auch noch den Prol. des Sirac. § 93, 2, a!

[4]) Jos.; SederəOlam rabba, das bis 132 n. Chr. erzählt und wahrscheinlich von Jose, dem Lehrer des Mischnaredaktors Juda verfasst ist; Talmud, vgl. Grätz, MGWJ. 1886, 284—94. Er sagt aber ungenau S. 289, Jos. gebe „ganz bestimmt an, dass sämtliche 22 Bb. der h. Schrift von Propheten verfasst worden seien". Denn von den 4 letzten Bb. hat Jos. dies nicht gesagt. Auch im Talm. liegt „die Annahme vor, dass die kanon. Bb. innerhalb der Prophetenzeit verfasst und von den Propheten, wenn auch nicht verfasst, so doch legalisiert worden seien" (S. 290). — Auch mit dieser Gedankenbewegung mag es zusammengehangen haben, dass Jos.-Ri. Sm.-Kn. zu den Prophetenbb. gestellt wurden. Unannehmbar ist, was Klostermann, NKZ. 1892, 429 sagt, dass „aus dem Mose und die Proph. einander gegenüberstellenden [!] Satze Dt. 34, 10—12 sich dies erkläre".

des AT weder ganz identisch noch ganz davon verschieden. Denn a) religionsgeschichtliche Auktorität, ein Ansehen als Zeugnisse der übernatürlichen Erfahrungen Israels haben Teile des AT seit ihrer Niederschrift besessen, nämlich die Gesetzesgrundlagen im Pent. und die Aussprachen der auf Mose folgenden Propheten. Dies ergiebt sich schon aus dem Hinweis der Proph. auf die Gesetze Jahwes (Am. 2, 4; Hos. 4, 6; 8, 12 etc.; OB. 2, 333 ff.) und aus der Existenz der legitimen Religion Israels (HPr. 7 ff.), ferner betreffs der Prophetenreden schon aus ihrer blossen Bewahrung und der Rückbeziehung von späteren Proph. auf frühere; vgl. weiter OB. 1, 30 und die jetzige Darstellung Kuenens, Einl. 2, 21. Die Nichtannahme der Prophetenschriften als Religionsurkunde von seiten der Samaritaner beweist aber auch hiergegen nichts (§ 92, 1, b). Nur ist auch bei diesen Teilen des AT die von allen Anhängern der legitimen Religion Israels anerkannte Normativität zuerst auch (S. 438) insofern nicht äusserlich aufgefasst worden, als man nicht Einheit mit Gleichheit verwechselte und die geschichtliche Entfaltung nicht übersah. Sodann die erzählenden Partien des Pent. und die Geschichtsbb. Jos.-Ri.-Sm.-Kn. sind nicht von vorn herein als prophetisch-unfehlbare Darstellungen der betreffenden Zeitabschnitte angesehen worden; denn noch der Chronist hat eine mannichfach abweichende Darstellung ebenderselben Perioden gegeben. Noch er hat z. B. die Bb. der Kn. nicht als starre Norm der Anschauung von Israels Vergangenheit behandelt, hat andere Quellen als unsere Bb. der Kn. benützt, sodass also, nebenbei bemerkt, diese älteren Geschichtsbb. nicht im Exil untergingen; vgl. gegen letztere Meinung auch Le Savoureux 137; und noch in der vielleicht aus dem 1. vorchristl. Jh. stammenden Stelle 2 Mk. 2, 13 sind die Bb. betreffs der Könige und die der Proph. unterschieden, was nicht so klingt, als wenn z. B. die Bb. der Kn. damals auch schon Nebiim, Propheten geheissen hätten. Indem also Jos.-Ri.-Sm.-Kn. später als Nebiim bezeichnet und von Proph. hergeleitet (§ 90, 4. 6. 7) wurden, ist ein Schritt über die noch vom Chronisten geübte Beurteilung jener Bb. hinaus gethan worden; vgl. weiter § 92, 1, b; auch Fürst 138.

b) Ebenso sehr schon dadurch dies als ein unrichtiges Extrem erwiesen ist, dass durch die blosse Zusammenstellung der Bb. des AT auch kanonischer Charakter ihnen allen gleichmässig verliehen worden sei, ebenso sehr ist es ein anderes unrichtiges Extrem, wenn man meint, dass die Sammlung der Teile des AT und die Herstellung des Kanons ganz auseinander fallen, dass gar keine Teile des AT bereits von Anfang an

als normative Urkunden der israel. Religion gesammelt, vielmehr alle Teile des AT, wenn nicht als profane, so doch als ganz unmassgebliche Literatur zusammengestellt und erst hinterher von einem Zeitpunkt an mit Auktorität begabt worden seien. Die letztere Anschauung wird nicht geteilt, aber ein wenig gestreift von Wildeboer, indem er betreffs der Proph.-Bb. sagt (110), dass dieselben „noch zur Zeit des Jes. Sir. blos für heilig gehalten worden seien von seiten der Gemeinde und vieler ihrer Führer" und (111), „dass die Schriften der Proph. nicht sofort [mit dem Pent. in Esras Zeit] für heilig erklärt wurden, lag gewiss auch daran, dass sie diese Bekräftigung ihres Ansehens nicht so sehr nötig hatten". Sie hatten eine Bekräftigung ihrer religionsgesch. Auktorität gar nicht nötig. Zu Grunde lag diese extreme Ansicht von der blossen Zufälligkeit des kanon. Charakters des ganzen AT z. B. bei de Lagarde, wenn er hypothetisch-thetisch den Fall setzte (GGA. 1891, 498), dass die uns überwiesene Urkundensammlung der Ausdruck der Theologie ihrer Sammler wäre[1]). — Die Religion Israels ist eine sog. „Buchreligion" von vornherein gewesen, nur dass sich die schriftliche Grundlage derselben immermehr erweiterte; sie ist es nicht erst an einem spätern Wendepunkte ihrer Entstehung geworden. Die israel. Religion beweist, dass eine Schriftreligion, wenn die Grundlage derselben nur wirklich als historisches Denkmal in der vollen Würdigung der Idee eines solchen aufgefasst wird, nicht eine geistverlassene Erscheinung zu sein braucht, dass also das Auftreten einer Rel. als einer Schriftreligion nicht ihre Entartung involvieren muss (geg. neuere Sätze über den epigonenhaften Ursprung und den Degenerationscharakter der „Buchreligionen" z. B. von M. Müller, Natürl. Rel. 1890, 449 ff.).

2. Wie drückte man in Israel die Anerkennung von Schriften als autoritativer Schriftwerke aus? Durch Niederlegen in der Lade des Bundes, des Zeugnisses Ex. 40, 3 (vgl. geg. die unbegründete Auffassung derselben als einer Lade für ein Jahwebild in Beiträge 1, 6. 23), oder an der Seite derselben Dt. 31, 26, oder vor Jahwe 1 Sm. 10, 25, sodass das

---

[1]) Während viele Momente (§ 89—91) zeigen, dass die hbr. Judenschaft Palästinas von Esras Zeit an aus dem innern positiven Drang, die Quellen ihrer spezifischen Rel. zu besitzen, dieselben sammelte und immer mehr zur Norm erhob, meinte de Lag. 500, dass der Kanon von Juden in der Diaspora unter gebildeten Griechen zusammengebracht sei, „vielleicht eine Korrektur des Kanons der hellen. Juden, durch Rezeption nach Pal. gekommen, entstanden mit dem Anfang der Apologetik: um 170?" (504). Ausser jener positiven Begründung (§ 89—91, 1), spricht dagegen noch dies: das kanon. AT entstand nicht in einer Epoche; die Ordnung des hbr.-jüd. AT ist nicht aus dem hellen. herleitbar § 92, 1, a; die Geistesbeziehung der beiden Judenabteilungen (S. 107. 114 f.; Sir., Prol., Zeile 18; § 92, 1, a; 93, 2, b; auch bei Fürst 142: eigener Tempel; verächtliche Äusserungen über die Diskussionen der Schriftgelehrten) spricht gegen de Lag.'s Meinung. Grundlos hat auch Duhm, Jes. § 36 gesagt: „Die Herstellung des hbr. u. griech. Pent., die nach unserer Mutmassung § 1 indirekt durch das Interesse der alex. Bibl. veranlasst wurde (vgl. dag. oben S. 103 f.), hat wohl die Anregung gegeben, dass auch die jüd. Schriftgelehrten an die Aufstellung ihrer klassischen Bibliothek zu denken anfingen."

Gesetzbuch im Tempel gefunden wurde 2 Kn. 22, 8. Später sagte man: einen Bund schliessen zur Aufrechterhaltung der Worte eines Buches 23, 3, oder sogar sich mit einem Eide verpflichten aufs Gesetz Neh. 9, 38; 10, 29; — abermals später: die und die Bb. ansehen für die heiligen Schriften כתבי הקדש Baba bathra 1, 6 etc.; Sabb. 115ª etc. (eig. kethâbê, aber eingebürgert hat sich die Punktation kith'bê). Daran schloss sich der paradox klingende Satz כל כתבי הקדש מטמאין את הידים „alle heil. Schriften machen die Hände [levitisch] unrein" schon in der Mischna: Jadajim 3, 5. Zur Erklärung sagte man in demselben Traktat, aus welchem doch in erster Linie die Deutung geholt werden muss, also Jadajim 4, 6 [nicht VI, 4, wie Grätz, Koh. 160 u. Wildeb. 82]: לפי חשבון הוא מטמא = „entsprechend ihrer [irgendwelcher Dinge] Wertschätzung ist ihre verunreinigende Kraft". Analog dazu, dass der Anblick des allheiligen Gottes als die ihn sehenden Menschen vernichtend aufgefasst wurde (z. B. Jes. 6, 5—7), bildete sich also der Gedanke aus, dass Dinge von abgeleiteter Heiligkeit wenigstens die Eigenschaft der Unreinigkeit den sie berührenden Menschen anheften. Nur als eine Folgerung aus dieser Betrachtungsweise kann es gelten, wenn in der Gemara (Sabb. 14ª) verboten wird, dass man fernerhin, wie anfänglich, die Terûma (Priesterhebe) neben ein Torabuch lege mit den Worten „dies ist Heiligtum und dies ist Heiligtum". Nicht aber ist der Ausgangspunkt dieses Verbots und jener Betrachtungsweise in der Absicht zu suchen, ein durch Mäuse etc. geschehendes Benagen der Priesterhebe und der neben dieselbe gelegten heil. Bb. zu verhüten (g. Weber, System 82; Wright, Eccl. 16; Strack, Einl. in den Talmud 1887, 35; Wildeb. 82). Überdies ist Jad. 4, 6 jene Ausdrucksweise den Pharisäern beigelegt.

3. Der angeführte Satz der Mischna (Jadajim 3, 5): „Alle heil. Bb. machen unrein" lässt über seine Tragweite keinen Zweifel. Die Zugehörigkeit eines Buchs zu den heil. Bb. schloss auch dessen [levitisch] verunreinigenden Charakter ein, und umgekehrt. Ferner sobald man aussagte „ein Buch macht nicht unrein", meinte man, es gehöre nicht zu den heil. Bb. In welchem Umfang nun ist jene Aussage gemacht worden?

a) Der verunreinigende Charakter ist diskutiert worden zunächst bei HL. und Qh. Jad. 3, 5 heissts hinter jenem Satze: „HL. und Qh. verunreinigen etc. R. Juda sagt: HL. verunreinigt, und [aber] über Qh. besteht Meinungsverschiedenheit. R. Jose sagt: Qh. verunreinigt nicht, und über HL. [sogar] besteht Meinungsverschiedenheit." Aber dann folgt ein Ausgleich mit dem Schluss: alle Kethubim sind heilig, und HL. ist allheilig, und wenn man geteilter Meinung war, so nur über Qh. — Edujoth 5, 3: „Qh. verunreinigt nicht gemäss den Worten des Hauses Schammaj, u. d. Haus Hillel [sagt]: es verunreinigt." Dies ist fast ganz wiederholt in der Gemara, Meg. 7ª, und da ist hinzugefügt: „Esther verunreinigt etc.; Ruth und HL. und Esth. verunreinigen". Offenbar war aber der Zweifel über HL. und Ruth nicht so stark, wie über Qh. u. Esth. Denn betreffs Qh. ist er auch noch Meg. 7ª beschwichtigt durch Hinweis auf Pv. 30, 6

und betreffs Esth. durch Anführung von Esth. 2, 22 „und es wurde bekannt die Sache dem Mordekhai", wonach ja Esth. „durch den heil. Geist gesagt [= verfasst] sei." — b) Dies bestätigt zugleich die Richtigkeit der obigen Deutung des verunreinigenden Charakters eines Buchs: er ist Inspiriertheit. Da nun heiliges, inspiriertes Buch = kanon B. ist, so hat Bloch, Studien 151 ff. unrichtig gemeint, dass der verunreinigende Charakter eines B. nur irrtümlich mit dem kanon. Charakter desselben in Beziehung gesetzt worden sei von Movers, Del. [auch Geiger, Urschrift 146. 398 f.], Grätz. Gleich der 1. Satz von Bloch ist falsch, denn er sagt nicht, wie Jad. 3, 5 steht, dass allen heil. Bb. verunreinigende Wirkung zugeschrieben worden sei, sondern „gewissen heil. Schriften". — c) Nur darüber ist aus jenen Diskussionen nichts zu entnehmen, ob es sich α) um die Aufnahme jener 4 Bb. in den Kanon, oder β) um das Belassen derselben im Kanon gehandelt hat. Für letzteres spricht, wenn man im Auge behält, dass diese Schriften ein Ansehen auch vor ihrer offiziellen Kanonisierung genossen haben können, weder dies, dass Stellen aus Qh. schon in Herodes des Gr. Zeit zitiert wurden (z. B. geg. Nowack, Pred. 205), noch dies, dass auch Qh. und Esth. von Joseph. (§ 90, 4) unter den 22 zusammenstimmenden Bb. gemeint und die Bb. als „Gottessatzungen" von ihm bezeichnet wurden; denn erstens darf man es fraglich finden, ob Jos. diesen Ausdruck von allen 22 Bb. gleichmässig gemeint hat, und sodann hat Jos. auch erst in der Zeit geschrieben, wo die Kanonisierung eintrat (z. B. geg. Wright, Eccl. 461 und Buhl 25 f.). Gegen die erwähnte 2. Ansicht spricht aber, dass, wenn schon eine von einer allgemein geltenden Auktorität ausgegangene Kanonisierung jener Bb. ein Element der geschichtlichen Erinnerung gewesen wäre, dann eine Eröffnung jener Diskussionen unwahrscheinlich wäre (in der Gemara handelt es sich doch mehr um Reproduktion der alten Auseinandersetzungen). Darnach erscheint mir die 1. Ansicht richtiger, dass bei jener Diskussion es sich um die offizielle Kanonisierung selbst handelte: Die erwähnten Bb. des 3. Hauptteils des hbr. AT hatten lange einen (hohen) Grad von Ansehen, ehe über ihre Heiligkeit, Inspiriertheit etc. ca. 90 n. Chr. auf einer Synode zu Jamnia in Philistäa (vgl. über dieselbe z. B. Grätz, Koh. 163. 168), sowie auf einer andern Synode 118 n. Chr. verhandelt und zwischen den entgegengesetzten Meinungen der Gelehrten auch eine Einigung gestiftet wurde, wenn auch keine absolute, wie die Nachklänge der alten Auseinandersetzungen sogar in der Gemara zeigen[1]).

[1]) Aber auch wenn in Melito's, des Bischofs von Sardes (um 170), Verzeichnis der kanon. Bb. des AT (bei Eus., h. e. 4, 26) wirklich „nicht in Folge einer Nachlässigkeit der Abschreiber, sondern nach der Ansicht Melito's und seiner Gewährsmänner das B. Esther gefehlt hat" (Zahn, Gesch. d. ntstl. Kanon 1, 1, 118; 2, 1, 327 f.): so ist nicht anzunehmen, dass dies die allgemeine Ansicht der Judenschaft um 170 n. Chr. gewesen sei. Wenn es überhaupt eine von Juden (so Smith 184) mitgeteilte Meinung wäre, so könnte es nur eine Sondermeinung derselben gewesen sein. Aber nicht blos wahrscheinlicher, sondern so gut wie sicher ist, dass Melito von (Juden-) Christen Palästinas seine Kunde erlangt hat. Denn stärker treten in jüdischen Schriften die Zweifel über HL. und hauptsächlich Qh. (von denen auch Hier. im Comm. in Eccles. XII berichtet) auf, und diese

4. Weiter ist das Verhältnis fraglich, in welchem zum Urteil, dass manche Bb. nicht verunreinigen, das Urteil steht, dass manche Bb. zu verbergen (לְגָנוּז) seien. Dies ist a) über Bb., deren verunreinigender Charakter nicht bestritten worden ist, geurteilt: Weil er die nach Menachoth 45ᵃ erst von Elia erwartete Lösung der zwischen Pent. und Hesekiel bestehenden Widersprüche mit Verbrauch von 300 Krügen Öl angeblich gefunden hatte, hat ein Chananja verhütet, dass das B. Hes. verborgen wurde (Sabb. 13ᵇ), und er trat denen entgegen, die „zu verbergen suchten das B. Hes.“ (בקשו לגנוז ס' יחז' Chagiga 13ᵃ). „Auch das B. der Sprüche suchte man zu verbergen, weil seine Worte einander verdunkelten (= widersprachen)“ Sabb. 30ᵇ. Nun legt schon der natürl. Sinn von „verbergen“ den Gedanken nahe, dass dies Verb nur das Ausschliessen vom öffentlichen Gebrauche bezeichnen wollte[1]). Dem tritt aber auch das bestätigend zur Seite, dass dieses blosse „verbergen“ niemals zum Ausschluss aus den heil. Bb. in Beziehung gesetzt ist, dass dies bei einem Prophetenbuche auch nicht wohl in Frage kommen konnte, und dass gerade beim B. Hes. auch das spätere Judentum noch die Satzung hatte, den Leserkreis des Buches einzuschränken: erst 30 jährig soll man seine Anfangs- und Schlusspartie lesen (Hier., praef. in Hes.). Wird diese Deutung des „Verbergen“ dadurch verhindert, dass dies — b) auch betreffs solcher Bb. ausgesagt ist, über deren verunreinigenden Charakter disputiert wurde? (Pirᵉqê) Aboth de R. Nathan 23ᵃ: „Zuerst sagte man: Sprüche, HL und Qh. waren genûzîm (verborgen), weil sie Parabolisches enthielten, und sie gehörten nicht zu den Kethubim, und man beharrte darin [sie] zu verbergen, bis die Männer der grossen Syn. kamen und sie erklärten“. Sabb. 30ᵇ: Weise suchten zu verbergen das B. Qh., weil s. Worte einander widersprachen. Und weswegen hat man es nicht verborgen? Weil sein Anfang und Ende Worte der Tora.“ Ein sicheres Hindernis für jene Deutung des „Verbergen“ liegt darin nicht. Denn als bloses nach-

---

Bb. wären dem Melito doch von Juden als kanonisch genannt, aber gerade das stark nationaljüd. B. Esther wäre aus dem Kanon der Juden weggelassen worden. Unter den 4 Bb., deren Zugehörigkeit zu den heil. Bb. bestritten worden ist in jenen Talmudstellen, ist nun aber das B. Esther dasjenige, das den Nichtjuden, zunächst den Christen am wenigsten gefallen konnte. Folglich ist es erklärlich, dass aus christl. Quelle jene — primäre, oder sekundäre — Weglassung des B. Esther in Melito's (und Anderer; Zahn 2, 1, 328) Verzeichnis der kan. Bb. des AT stammt. Auf die christl. Herkunft der Kunde des Melito weist auch dies, dass er Richter und Ruth zusammenordnet, von vier Bb. der Könige spricht etc., was auf die LXX hinweist § 92, 2, a, während bei Juden Palästinas um 170 n. Chr. deren Gebrauch nicht vorauszusetzen ist § 26, 2. 3.

[1]) Auch von einer Handschr., in der Goldbuchstaben verwendet waren, heisst es: חגנז (Soph. 1, 10), d. h. sie werde nicht der Ehre der gottesdienstl. Verwendung gewürdigt. Vgl. noch Müller zu Soph. 5, 15. Auch wenn ganaz in diesen Zusammenhängen nicht eine ideelle Bedeutung haben, sondern in jenem räumlichen Sinne gemeint sein sollte, der S. 18 vorlag (aufheben in die Genîza): so war und ist doch auch dieser Verbergungsort ein Behältnis der jüd. Synagoge, dessen Inhalt vor Profanierung geschützt werden soll. Auch als in diese Genîza aufgenommen, wären die in Rede stehenden Bb. erhaben gewesen über Bb., die nicht mit einem jüd. Synagogenschranke in Berührung kommen sollten § 93.

folgendes Äquivalent von „verborgen sein“ und auch an sich ist „nicht gehören zu den Kethubim“ keine positiv stringente Aussage über theoretisches Ausgeschlossensein aus den heil. Bb., sondern kann auch blos praktisches Nichtverwendetwerden als Religionslehrbb. bedeuten. Ferner was HL. und Qh. betrifft, so war von ihrer Beurteilung als nicht-verunreinigender Bb. ihr Ausschluss vom öffentlichen Gebrauch eine Konsequenz. — Darnach erscheint als die richtige Ansicht diese, dass es beim Ganaz von Bb., die nach der altbegründeten Tradition zum hl. Schrifttum gehörten, sich nicht um Verkleinerung des Kanon, sondern um Nichtverwendung von kanon. Bb. für den Gottesdienst, um deren Zurückhaltung für das Studium der Reiferen handelte, und zwar nicht etwa wegen reinmenschlicher Herkunft dieser zurückgehaltenen Schriften, sondern wegen ihrer Geheimnisse (wie bei Hes.), oder wegen ihrer, bei ungenügender Reife des Hörers möglichen, also subjektiv bedingten Gefährlichkeit; vgl. hauptsächlich die Vorrede des Orig. zu s. 4 Homilien ü. d. HL. (auch in den Werken des Hier.). — Aber nicht allein die mehr formalen Bedenken, welche zu dem nur die praktische Verwertung von Schriften betreffenden Verbergen geführt hatten (Hes., Pv.), sondern auch die materialen Bedenken, welche die Theorie hätten begründen können, Schriften ([Ruth], Esth., HL., Qh.) aus der Zahl der heil. Bb. auszuschliessen, wurden im Schosse des Judentums beschwichtigt, und alle vierundzwanzig Schriften wurden zuletzt kethâbê qodesch genannt Sabb. 115ᵃ, und die 24 sind dort durch Tosephta und Raschi mit Tora, Nebiim, Kethubim identifiziert[1]).

§ 92. Die innere Zerteilung des hbr. AT und die in ihr sich ausprägenden Ideen über seine Kanonizität. — 1. Die ideell wichtigste Zerlegung des hbr. AT ist dessen Dreiteilung in Tora, Nebiim und Kethubim.

a) Die Höhe ihres Alters ergiebt sich daraus, dass die ersten beiden Teile wenigstens schon — und zwar, wie aus der Wirkung zu erschliessen ist, längere Zeit — vor dem Bekanntwerden des Dn.-B. (S. 440) geschlossen war, und dass der 3. Teil bereits durch den Siracidenenkel als eine von den Propheten unterschiedene sowie mehrere Glieder umfassende Grösse genannt wird (§ 90, 1). Dabei ist noch dies besonders wichtig, dass es nicht einmal Wahrscheinlichkeit besitzt, dass der Siracidenenkel z. B. die Bb. Esr.-Neh. zu den Prophetenbb. gerechnet, also vor der 3. Abteilung stehend gedacht hat; weil ja sein Grossvater keineswegs in die Prophetenreihe (vgl. deren Schlussglieder Sir. 49, 7—10) den Nehemia V. 13 einschliesst. — Auch im NT ist der 3. Hauptteil nach seinem Anfangs- sowie Schlussglied erwähnt (§ 90, 3). Für die hohe

[1]) Indem ich nun meine Darlegung, die allein einen klaren Einblick in die Überlieferung zu gewähren scheint, mit Wildeboer vergleiche, finde ich, dass auch er nicht darauf Wert gelegt, dass bei Hes. und Spr. nur von Verbergen die Rede ist. Hätte er dies beachtet, so hätte er es S. 64 verwenden können, wo er gegen Buhl 30 richtig bemerkt, dass die Zweifel über Hes. nicht von gleichem Charakter, wie die über einige Kethubim gewesen seien. Dann hätte er aber auch selbst Hes. und Spr. zusammengenommen.

Altertümlichkeit dieser Dreiteilung spricht ferner dies, dass bei der späteren, schon teilweise bei Josephus und dann in Seder Olam rabba sowie im Talmud (§ 90, 7) sich bezeugenden Meinung, die Bb. des AT seien alle wenigstens in der Zeit bis zu den letzten Proph. Hag.-Sach.-Mal.[1]) verfasst, die ausdrückliche Abtrennung eines Teiles dieser Bb. von den Proph. nicht entstanden wäre. In dieser spätern Zeit lag nur das nahe, dass die Dreiteilung als eine althergebrachte beibehalten wurde; entstanden wäre in der spätern Zeit leichter eine Zweiteilung: Gesetz und Propheten[2]).

---

[1]) Dies sind zusammen genannt z. B. Rosch ha-schana 18b, und Soṭa 48b heissts: seitdem gestorben sind Hag., Sach. u. Mal., hat sich erhoben der heil. Geist weg von Israel, und nichts destoweniger hatten sie es zu thun mit Bath Qôl [= etwas Stimmartigem; etwas ähnliches wie die Stimme (Gottes)].

[2]) Dies war festzustellen, weil Wildeb. 17 urteilt, dass die überlieferte Dreiteilung des hbr. AT nicht primär gegenüber der in LXX vorliegenden Verteilung der Bb. sei. Er sagt zwar selbst „man hatte in Alexandria wohl weniger bestimmte Vorstellungen vom Kanon als in Pal.“, aber meint doch, dass „bei der geistigen Abhängigkeit der Alexandriner von den Palästinensern es höchst unwahrscheinlich sei, dass sie einen deutlich bezeichneten und von einem massgebenden Kollegium sanktionierten Unterschied zwischen zwei Abteilungen sollten ausser Acht gelassen haben.“ Indes wenn man z. B. beachtet, wie Josephus, obgleich er die griech. Gestalt des AT viel benützte, doch einen einschneidenden Unterschied zwischen den 22 Bb. und den später geschriebenen ἔκαστα machte (§ 90, 4), aber die hellenist. Juden solche spätere Bb. zu den früheren hinzugesellten (§ 93): so ist eine zweifache Grundstellung zu den literar. Quellen der wahren Religion bei den hbr.-jüd. und bei den hellenistisch-jüd. Geistern erwiesen: eine zäher an der früheren Zeit hängende und eine auch spätere Produkte in den Bereich der klassischen Darlegungen des religiös-moral. Ideals hineinnehmende. Dem gegenüber ist die „geist. Abhängigkeit der Alex. von den Pal.“ eine zu unsichere und relative Grösse, als dass darauf das Urteil gebaut werden könnte, die Alex. hätten nicht von der Scheidung der Nebiim und Kethubim sich zu emanzipieren vermocht. — Nun sagt aber Wildeb. weiter, dass „auch Jos. das Alter dieser [alex.] Reihenfolge c. Ap. 1, 8 bestätigt“. Indes Jos. wollte in jener Stelle (§ 90, 4), an der späteren Ausdehnung des Begriffs „Propheten“ sich beteiligend, nur dies hervorheben, dass ausser den 5 Bb. Moses noch weitere Geschichtsbb. durch Propheten verfasst seien und zwar für die einzelnen Abschnitte der von Mose bis Artaxerxes folgenden Zeit. Dass aber diese prophetischen, hinter einander liegende Perioden betreffenden Bb. auch im heil. Schrifttum seines Volkes so hinter Moses Bb. geordnet zu werden pflegten — in der Idee oder irgendwie in Wirklichkeit bei der Aufstellung der Rollen (vgl. die Kennzeichnung der einzelnen dup, Tafeln eines Werkes bei Ass.-Bab.; Bezold, Fortschr. d. Keilschriftf. 1889, 11; auch Keilinschr. Bibl. 2, 285) —, dies hat Jos. nicht ausgesprochen. — Daraus, dass der Ausdruck Sepharim alle Bb. ausser der Tora bezeichnet (Meg. 3, 1), ergiebt sich nur ihre Zusammengehörigkeit gegenüber der Tora, aber nichts für ihre Ununterschiedenheit, wenn sie an sich selbst betrachtet wurden (g. Wildeb. 130). — Endlich ist nicht einmal dies „wahrscheinlich, dass man vor der Scheidung in Proph. und „„übrige Bb.““ Ruth meistenteils mit Ri. und Klag. mit Jr. verbunden hat“ (Wildeb. 131). Denn Wildeb.'s Satz 132 f.: „Bei der Scheidung konnten die Bb. nicht als zu den „„Proph.““ gehörig in Betracht kommen und wurden darum zu den „„übrigen Bb.““ gerechnet“ ist völlig grundlos. Nämlich wenn Ruth früher mit Ri. verbunden gewesen wäre,

b) Schon in der Abtrennung der Tora drückte sich ein religiöses Urteil aus. Denn als die Tora zu einem besonderen Teile des heil. Schrifttums gemacht wurde, existierten auch schon z. B. die Prophetienbb. Folglich hätte das Schriftwerk, worin die Aussprüche Moses enthalten waren, mit den Bb., welche die Verkündigungen eines Amos, Hosea, Jes. etc. verzeichneten, zu einer Abteilung des religionsurkundlichen Schrifttums vereinigt werden können. Dies hätte auch deshalb geschehen können und sollen, weil Mose seinerseits eine ihm gleichende Prophetenreihe in Aussicht gestellt hat (Dt. 18, 15. 18) und die späteren Propheten ihrerseits sich als Glieder dieser Prophetenreihe wussten (Hos. 12, 11. 14; Jr. 7, 25 f.), und weil Mose Tora (Weisung etc.; S. 138) geben wollte, wie auch Jesaja (1, 10 etc).

Indes die Anschauung Israels über die Stellung Moses zur Prophetenreihe hat mehr als eine Phase besessen. Ein Schimmer von der zweiten zeigte sich, wenn auch nicht wirklich in Nm. 12, 6—8 (vgl. darüber OB. 2, 61. 64. 129), so doch in Dt. 34, 10, weil da das „Prophet gleich Mose", was 18, 15. 18 als zukünftige Wirklichkeit ohne Einschränkung in Aussicht gestellt war, als unwirklich bezeichnet ist (also die in OB. 2, 130 f. als mögliche und erklärliche hingestellte Beziehung von Dt. 34, 10 zu 18, 15. 18 muss als die faktische angesehen werden). Obgleich die — auf Mose folgenden — Propheten nur das von Gott durch ihn begonnene Werk fortzusetzen hatten, so sollten doch auch sie „Tora" übermitteln, und zwar auch solche, die für die Theokratie konstitutiv war, wie z. B. über deren Beziehung zum Königtum, Tempelbau, den Mitteln der Weltmächte Jes. 30, 15 etc. Aber ihr Dienst an der Ausgestaltung des Gottesreiches ist im nachproph. Israel aus falscher Reaktion (AG. 7, 51!) und aus zwar erklärlichem, aber trotzdem nicht wahrhaft heilsamem Eifer für Gesetzesbeobachtung — und Verdienststreben — über die richtige Linie zurück in den Hintergrund gedrängt worden. Nur als Symptom dieser Geistesrichtung lässt sich die Isolierung der Tora Moses von den Aussprüchen der — andern — Propheten auffassen.

Diese Deutung findet auch in der spätern Literatur ihre volle Bestätigung. *a*) Alle heil. Bb. sind die Tora genannt, zwar nicht (sicher) Pir^{e}qe Aboth 1, 2, was Fürst 3 als Beweisstelle anführte, aber Sanh. 91^{b} (Wähner, Antt. 1, 8), weil da 3 Mal gefragt ist, woher aus der

so hätte man Ruth später sicher, wie Ri., zu den proph. Bb. stellen müssen. Denn als man (§ 90, 6) später — überdies gleich Josephus nicht die Reihe der Bb. feststellen wollend, die ja in derselben Talmudstelle eine Sache für sich ist — (proph.) Autoren für manche Bb. aufstellte, wurde, wie Ri., auch Ruth dem Samuel zugeteilt! Ebenso liegt die Sache bei den Klag., wo ja überdies für die schon ursprüngliche Getrenntheit von dem Prophetenb. Jr. die Verschiedenheit der griech. Übersetzung spricht, wie beide auch in Baba bathra 14^{b}. (§ 90, 6) durch Kn. getrennt sind (!) vgl. noch S. 460.

Tora sich die Wiederbelebung der Toten beweisen lasse, und dann zietiert ist Jos. 8, 30; Ps. 84, 5; Jes. 52, 8 [sic]; vgl. Beibehaltung derselben Ausdrucksweise im NT: Jh. 10, 34, wo mit Gesetz auf Ps. 82, 6 hingewiesen ist; 12, 34; 15, 25; 1 Kr. 14, 21, nicht sicher Jh. 7, 49; Rm. 3, 19, was Wilke-Grimm s. v. hinzufügen. Wenn dies nur — relativ unwichtige — Anwendung von „a parte potiori fit denominatio" sein könnte, so ist — β) auch ausdrücklich die Tora über die andern Teile des AT hinausgehoben: Schon nach Mischna, Meg. 3, 1 darf man für verkaufte Bb. (ספרים) eine Tora nehmen; „aber (אבל) wenn man eine Tora verkauft hat, darf man nicht Sepharim [dafür] nehmen". Nach 4, 4 überspringt man [Stellen] im Propheten (נביא), aber nicht in der Tora. Im Unterschied von der Tora sind ferner die Nebiim genannt קבלה, Empfang Empfangenes, Überlieferung, Tradition; vgl. z. B. Taanith 17ᵇ [nicht 71ᵇ] „dies Wort haben wir aus dem Gesetz Moses nicht gelernt, und aus der Qabbala haben wir es gelernt" mit Sanh. 22ᵇ „dies Wort haben wir aus dem Gesetze Moses, unseres Rab [Magnus, Magister], nicht gelernt, bis Hes. kam, und wir es gelernt haben" [44, 9]. Ebenso wurde die Tora über die andern Teile gestellt, indem diese von den Massoreten oft genannt wurden אגדתא, was z. B. Elia Levita [Seml. 253] nicht zu deuten wusste, was aber auch „Tradition" bedeutet, wie nach Baer wohl zuerst richtig Joh. Delitzsch, De inspiratione scripturae s. etc. 1872, 7 erklärt hat. Diese Überordnung der Tora ist auch spätere jüd. Lehre, vgl. z. B. Müller, Soph. 41 f.; auch bei Saadia, vgl. Bacher, die Bibelexegese der jüd. Rel.-Philos. vor Maimuni 1892, 154, und als unmittelbares Echo der Tora, ohne auch nur die Proph. mit einem Worte zu erwähnen, ist der Ps.-Inhalt hingestellt von S. R. Hirsch, Die Pss. 1882, Einl. S. II. — Aus dieser Höherschätzung der Tora erklärt sich auch, dass die Samaritaner nur die Tora als Religionsurkunde angenommen haben § 24, 1. Indem die Juden gegen diese absolute Bevorzugung der Tora polemisierten, hoben sie dies, dass sie selbst eine relative Höherstellung der Tora annahmen (und annehmen), nicht auf, wie es bei Fürst 51 klingt.

c) Nicht nur ist gemäss dem im AT vorliegenden Unterschied von Propheten, blossen Frommen, Weisen und Poeten (vgl. OB. 1, 189 ff., was ich aber jetzt in einigen Punkten verbessern zu können meine, vgl. oben S. 144) zu erwarten, sondern auch sicher beweisbar, dass auch in der Scheidung der Nebiim von den Kethubim sich von Anfang an der Gedanke an ihre verschiedene Gottesbeziehung verkörperte. Man muss nur im Auge behalten, dass die Abteilung Nebiim von vorn herein blos die eig. Prophetienbb. umfasste, und dass die Voranordnung von Jos.-Ri.-Sm.-Kn. vor den Proph. sowie ihre Zusammenfassung mit denselben die ersten, noch nicht absolut sicheren Spuren im Prolog des Siracidenenkels besitzt (§ 90, 7). Als aber jene eig. Prophetienbb. sich zu einer Sammlung von Religionsbb. vereinigten und endlich nach Mal. abschlossen, da existierten gemäss den Ergebnissen der Literarkritik

auch schon Sammlungen von Pss., Spr., das B. Hi. etc. Indem diese Darstellungen trotzdem neben den Prophetenbb. zu einer besondern Gruppe religiös-ethischer Schriftwerke gemacht wurden, wurde aufs deutlichste das vor Augen gestellt, was im vollsten Einklang mit dem AT der Psalmist (74, 9) sagte: Es ist kein Prophet da, wenn ein Poet spricht.

Ebendasselbe prägte sich aus in der Benennung der 3. Gruppe mit Kethubim, eig. Geschriebenes, Schriften, weil dies neben Tora [Gottes durch Mose] und Propheten eine blos entferntere Beziehung der so benannten Bb. zu dem göttl. Quell der Religionsgedanken Israels ausdrücken muss. Kethubim kann nicht im allgemeinen, wie J. P. Lange, Gen. LIX deutet, bezeichnen „die Schriften als die Schriften vorzugsweise", sondern nur im Verhältnis zu Bb., die gar nicht in den Verband des AT, auch nicht einmal in dessen letzten Teil gehörten. Daher wird Kethubim nur dann, wenn so verstanden, richtig wiedergegeben mit Hagiographen [= relativ heil. Schriftwerke]. — Die Benennung „Schriften" tritt auch schon bald hervor in „(Gesetz, Proph. u.) die andern väterl. Bücher" (Sirac.), vgl. „(G., Pr. u.) Pss." (Lk. 24, 44). Der Ausdruck „G. u. Proph." Matth. 5, 17 etc., Lk. 16, 16 etc. spricht aber nicht notwendig gegen die erwähnte Stellung der 3. Gruppe. Denn er braucht erstlich blos eine weitere Anwendung von „a parte potiori etc.", also nur eine formale Abkürzung zu sein. Ferner braucht er aber auf jeden Fall, selbst wenn in die προφῆται die Vf. der Ps., Pv. etc. mit eingeschlossen gedacht wären, die Dichter, Weisheitslehrer und Historiker nur als reproduzierende, mittelbare Propheten zu meinen, wie dieser Begriff auch schon im AT auftritt: oben S. 143. 295. 306. 312 etc.; ferner Heman 1 Chr. 25, 5 etc. (OB. 2, 61 etc.); ebenso im NT: AG. 2, 30, vgl. Rm. 12, 6; also A u. NT haben nicht an der Ausdehnung des Gebrauchs von „Prophet" sich beteiligt, ohne die in diesem Begriff liegenden Arten unerwähnt zu lassen; möglicherweise ebenso richtig gemeint von Theophilus ad Autol. 2, 9 (Zahn 1, 1, 100), oder wenn Salomo ein Prophet genannt ist in der äth. Kirche (bei Dillm., Chrest. aeth. S. 68, Z. 10).

Überdies war die in Rede stehende Scheidung nur in ihrem urspr. Bestand ein ungetrübter Ausdruck der verschiedenen Gottesbeziehung dieser beiden Schriftabteilungen. In der spätern Ausfüllung derselben zeigt sich eine teilweise Verkennung des urspr. Prinzips der Unterscheidung dieser beiden Abteilungen. Diese Verkennung geschah aus äusserlichem Anlass beim B. Dn., nämlich wegen seines späten Erscheinens (S. 440), aber aus innerm Anlass bei Jos.-Ri.-Sm.-Kn., indem die Meinung von der Abfassung dieser Bb. durch die „Proph." Jos., Sam., Jr. sich ausbildete § 90, 6. 7. Dass diese Geschichtsbb. zuerst als a necessary part of the record of the prophets' work (Smith 175 [nämlich dass die Proph. auch in die reale Geschichte eingegriffen]) vorgeordnet worden seien, lässt sich nicht nachweisen.

d) Als Jos.-Ri.-Sm.-Kn. den eig. Prophetenbb. vorgeordnet waren, wurden jene Nebiim rischonim (vordere Proph.), diese aber Nebiim

acharonim (dahinter stehende Proph.) genannt. Die Unterteile der Kethubim kommen bei den folgenden Einteilungen zur Sprache. Aus den Anfangsbuchstaben von תורה, נביאים, כתובים bildete sich die Vox memorialis תנ"ך als Benennung des AT: Tenákh, z. B. in der Mass. zu Dt. 21, 23 (Buxt., De abbreviaturis hbr. 213).

Auch bei den spätern Juden umspannte freilich der Komplex der heil. Bb. auch die Kethubim. Dies betonten ja die Juden gegenüber den Samaritanern auch z. B. betreffs der Psalmen z. B. Ps. 78, 1 (Fürst 51). Es hätte also in der That als „heilige" Schrift zitiert sein können Ps. 79, 2 in 1 Mk. 7, 16 f. (Corn. 48, 2), wo es aber einfach heisst „gemäss dem [den] Worte[n], welche[s] er schrieb". Indes innerhalb des heil. Schrifttums haben auch die Juden nicht blos einen zweifachen, sondern einen dreifach abgestuften Grad der Gottesbeziehung unterschieden: Meg. 26ᵇ. 27ᵃ (Wähner 1, 19). Die drei Teile des AT sind verglichen mit den drei Teilen des Tempels (Diqduqe [aus dem 10. Jh.] § 3). Maimonides, More nebukhim II, § 45 hat die Theorie ausgebildet, dass mit dem Vf. der Tora Gott in direkter [visionärer] Ansprache geredet, die Nebiim durch den Geist der Prophetie und die Vf. der Kethubim durch den heil. Geist unterstützt worden seien (vgl. die 11 Grade vollst. aufgezählt in OB. 1, 172). Auch Buxtorf, Tib. 1, 11 sagte richtig: Fuerunt prophetiae gradus etc.

2. Einteilung in Bücher. a) Ordnung (und Benennungen): Im Talmud, Baba bathra 14ᵇ folgen auf die selbstverständlich vorangehenden 5 Bb. der Tora (Bereschith[1]), Schemoth, Wajjiqra, Bemidbar, Debarim) die Propheten, indem es heisst „die Ordnungsstellen der Nebiim (סדרן של נביאים) sind: Jehoschûa und Schophetim, Schemuêl und Melakhim, Jirmeja und Jechezqêl, Jechaəja und die Zwölf[2])".

So in einer alten, obgleich nicht in die Mischna aufgenommenen Stelle, d. h. einer Baraïtha, nach jüd. Punktation; Barajta nach syr. (vgl. Nöld., Syr. Gr. § 23 E); eig. draussen seiend. Schon in der über jene Stelle geführten Diskussion der Gemara heissts „Weil Jes. [war] eher als Jr. u. Hes., so stelle man ihn, den Jes., an den Anfang". Aber damals überwog als Schlussentscheidung folgende Erklärung jener Reihenfolge: „Weil ja von [dem Buch der] Kn. der Schluss Verwüstung [ist, enthält] und Jr. ganz Verwüstung und von Hes. der Anfang ist Verwüstung und sein Schluss Tröstung und Jes. ganz Tröstung: so fügen wir Verwüstung an Verwüstung und Tröstung an Tröstung"[3]). Nach jener damaligen Schluss-

[1]) Auch *βαρησηθ*, wahrsch. mit dem Artikel ausgesprochen (de Lag., Symmikta 1, 113). Aus dem Anfangssatze des betr. Buchs sind auch die oben folg. 4 Namen genommen.

[2]) Schenêməasar; aram. terêəasar, terêsar in der mass. Unterschrift. — Im Talmud heissen Nebiim acharonim (S. 457 f.) speziell Hag., Sach., Mal. (Sota 48ᵇ), dann ebenso Jirmeja—Mal.

[3]) Der wirkliche Grund dieser alten Ordnung scheint a) nicht der vom Talmud erwähnte sein zu können, weil die betreffende Charakteristik der 3 Proph. nicht ganz zutrifft und dieselbe Baraïtha bei Jos.—Hes. das

entscheidung ist die Ordnung Jr., Hes., Jes. befolgt in deutschen und franz. Handschrr., auch in (nichtalphabet.) Aufzählungen des massor. Werkes (S. 40) Okhla weokhla, Nr. 22. 85. Indes jener Satz „Weil Jes. etc., so stelle man ihn an den Anfang" hat auch sehr bald Befolgung gefunden: LXX, Melito (Eus., h. e. 4, 26), Origenes, Hier. im lehrreichen „Prologus galeatus" (abgedruckt in den Vulgata-Ausgaben); Massoreten, z. B. im interessanten § 70 von Diqduqe etc. (Jahre der altt. Bb.), handschr. Mass. (Buxt., Tib. 1, 11); im Proph.-Kodex von 916, in spanischen Handschrr.[1]) — Baba b. 14[b] fährt fort: „Die Ordnungsstellen der Kethubim: Ruth und Buch d. Tehillim [kontrahiert: Tillim., oben S. 405] und Ijjob und Misch'lê, Qohèleth, Schir ha-schirim und Qinôth (S. 421), Daniel und Megillath [Rolle] Esther, Ezra, Dib'rê hajjamîm"[2]). B. Ruth wurde vorangestellt, weil sie in der Richterzeit lebte (schon Raschi z. St.; Dalman 38), also vor David, dem Psalmisten. Hiob sollte, als mit Pss. und Pv. die „grossen Kethubim" (Dalman 39) bildend[3]), nicht von diesen getrennt werden und nicht die Salom. Bb. zerreissen: deshalb vor Pv. Die andern Bb. stehen chronologisch, nur Chron. als wiederholend zuletzt (so auch nach Matth. 23, 35; § 90, 3). Diese Ordnung wird als „die durch die Männer von Sinear geänderte" bezeichnet im massor. Buch Adath Deborim von 1207 (zu lesen bei Strack, ZLT. 1875, 605), und darnach soll folgende Ordnung palästinisch sein: Chron., Ps., Hi., Pv., Ru., HL., Qh., Klag., Esth., Dn., Esra, die faktisch vielfach in span. Handschrr., auch bei El. Lev. in seiner Konkordanz (ZDMG. 1889, 237) angewendet ist, während in deutschen Hdschrr. (El. Lev.-Seml. 47) die Reihe befolgt ist, welche in den gedruckten Ausgaben steht.

Für Tehillim, Mischlê, Ijjob ist massor. Vox memor. ת"אש, gespr. Emêth, Treue; vgl. noch Buxt., De abbrev. 32; ferner HL., Ruth, Klag., Qh., Esth. = die 5 Megilloth, Rollen. In LXX-Vulgata: *Γένεσις* (also nach dem Hauptinhalt, wie auch mehrere folg. Namen), *Ἔξοδος*, *Λευιτικόν*-Leviticus, *Ἀριθμοί* (vgl. Zahn 1, 1, 56), *Δευτερονόμιον* (oben S. 139). Diese

---

chronol. Anordnungsprinzip befolgte. Aber b) er scheint mir darin zu liegen, dass die 4 Prophetienbb. nach den Zeiten geordnet sind, worauf ihre Schlussperspektiven sich beziehen (ein bei Prophetien sehr geeigneter Dispositionsgrund). Nicht c) dürfte die von Dalman, Traditio etc. 36 und Buhl 38 angegebene Begründung (an Kn. musste sich Jr. und an diesen Hes. als Zeitgenosse anschliessen und die Überschrift des Jes. = der des Hos. etc.) richtig sein. Ebenso d) kann nicht z. B. mit Fürst 15 ff. und Strack, Kanon in PRE[2] 412 ff. (ThLBl. 1891, 82) in dieser Baraïtha das Urteil gefunden werden, dass ein Teil des B. Jes. nach Hes. entstand; denn nach dieser selben Baraïtha schrieben Hiskia und seine Helfer das B. Jes.

[1]) Über die Schwierigkeit, im Zeitalter der „Rolle" eine Reihe der Bb. festzuhalten, vgl. was S. 454, Anm. aus dem Assyr. erwähnt ist; dann Zahn 1, 1, 80 ff.; über Schwankungen noch Tychsen, Tentamen 299; Joel im Seder olam rabba zu Nahum, Hab. gestellt (Baumgartner, Études 12).

[2]) „Worte der Tage", gleichsam Tagebücher, deutet auf den weniger pragmatischen, mehr äusserlich aneinander reihenden Charakter der Darstellung dieser Bb. z. B. in den vielen Aufzählungen; vgl. annalistische Geschichtsschreibung.

[3]) HL., Klag., Qh. = „3 kleine Keth." (Berakhoth 57[b]).

5 Bb. = *ἡ πεντάτευχος* sc. *βίβλος*, nach *τεῦχος*, Gefäss, speziell auch: Rollenbehälter (Birt, Antikes Buchwesen 93, der übrigens *συγγραφή* ergänzen will S. 117; über die jetzigen ältesten Fundorte des Ausdrucks [Ptol., Ep. ad Floram etc.] vgl. Zahn 1, 1, 67), folglich: das Fünf-Rollen-Werk; lat.: Pentateuchus, sc. liber (Tert., c. Marc. 1, 10). — *Ἰησοῦς Ναυῆ*, Sohn des Nûn; *Κριταί*, Judicum liber; *Ῥούθ*; *Βασιλειῶν α΄, β΄, γ΄, δ΄*, Regum 1., 2., 3., 4.; *Παραλειπομένων α΄* u. *β΄*, Paralipomenôn 1. u. 2.: Per singula nomina iuncturasque verborum praetermissae in Regum libris tanguntur historiae (Hier. an den Paulinus, Kap. 7); [*Ἔσδρας α΄*; der griech. Esra], *Ἔσδρας β΄* = hbr. Esra; *Νεεμίας*; [*Τωβίτ*; *Ἰουδίθ*]; *Ἐσθήρ* [mit Zusätzen], also die geschichtl. Bb. sind zusammengefasst; (überdies *Ἐσθήρ* vor *Τωβίτ* u. *Σοφία* vor *Παροιμίαι* und ganz zuletzt Sir. in der *Σύνοψις ἐν ἐπιτόμῳ τῆς παλαιᾶς διαθήκης*, ed. de Lag., LXX-Stud. 2 (1892), 59 ff.). — *Ἰώβ*, wegen des scheinbaren Alters vorangestellt; *Ψαλμοί*, *Ψαλτήριον*; *Παροιμίαι*, Proverbia; *Ἐκκλησιαστής*, Ecclesiastes § 88, 1; *Ἆισμα*, Canticum canticorum Salomonis; [*Σοφία Σαλωμών*, *Σολωμῶντος*, Sapientia; *Σοφία Σειράχ*, Ecclesiasticus!]. — *Ὡσηέ*, *Ἀμώς*, *Μιχαίας*, *Ἰωήλ*, *Ὀβδιάς*, *Ἰωνᾶς* (§ 59, 6), *Ναούμ*, *Ἀμβακούμ* (Übergangs-m u. Dissimilation der beiden k), *Σοφονίας*, *Ἀγγαῖος*, *Ζαχαρίας*; *Μαλαχίας*, also das weiter zurückreichende *Δωδεκαπρόφητον* ist vorangestellt. *Ἡσαΐας*, Isaias; *Ἱερεμίας*; [*Βαρούχ*;] *Θρῆνοι Ἱερ.*, Threni i. e. lamentationes Jeremiae prophetae; [*Ἐπιστολὴ Ἱερ.*;] *Ἰεζεκιήλ*; *Δανιήλ* [mit Zusätzen; *Μακκαβαίων α΄, β΄, γ΄*]. Über den sekundären Charakter dieser Anordnung vgl. S. 454, Anm.; aber er ergiebt sich auch schon aus der Stellung des B. Dn. — Die Vulgata weicht davon nur darin ab, dass sie das im Cod. Alex. hinter dem Psalter stehende Gebet Manasses hinter das NT gestellt hat, ebenso den griech. Esra als 3. Esra und dazu noch 4. Esra, dass sie auch die Propheten ordnet, wie dann Luther.

b) Die Zahl 24 tritt zeitlich zuerst entgegen in 4. Esra 14, 44 ff. (§ 90, 5; auch nach Smith 151 kann an der Zahl 94 dort „kaum gezweifelt werden"), dann in den thatsächlich genannten Bb. jener Baraïtha (§ 90, 6) und ferner im jerus. Talmud (Sanh. 10, 1 [sic]; fol. 28ᵃ). Dort ist bei Erklärung von Qh. 12, 11 f. gefragt „Was sind 24 Nägel?", und die Schlussantwort heisst „Rabbi Haja giebt elf auf diesen [Schuh] und dreizehn auf den andern: das ist die Zahl der Nägel", also sind dort sicher 24 Bestandteile des abgeschlossenen hl. Schriftenkomplexes genannt. Die 24 zeigt sich also nicht erst im bab. Talmud: Taanith 8ᵃ „24 Zeiten, entsprechend Gesetz, Propheten, Schriften". Dabei wurden, wie in jener Baraïtha (§ 90, 6), Sm., Kn., die 12 kl. Proph., Esr.—Neh. (wie dies auch noch z. B. Frensdorff, Mass. WB. 277) und Chron. je als ein Buch gezählt; daher „die 24 Bb." = AT, z. B. eins von 1274 (CIH. 232) und bis jetzt. — Ungefähr gleichzeitig mit der 1. Nennung der Zahl 24 ist die der Zahl 22: Jos. c. Ap. 1, 8 (§ 90, 4), indem auch noch Ri-Ruth und Jr.-Klag. zusammengefasst wurden. Dieselbe Zahl 22 findet sich — zwar nicht bei Melito[1]), wie Fürst 3 sagte, aber — bei Orig. nach Euseb.,

---

[1]) *Μωυσέως πέντε . . . Ἰησοῦς Ναυῆ, κριταί, Ῥούθ, βασιλειῶν τέσσαρα, παραλειπομένων δύο, ψαλμῶν Δαβίδ, Σαλομῶνος παροιμίαι ἢ καὶ σοφία, ἐκκλησιαστής, ᾆσμα ᾀσμάτων, Ἰώβ, προφητῶν Ἡσαΐου, Ἱερεμίου, τῶν δώδεκα ἐν μονο-*

h. e. 6, 25: „es ist nicht unbekannt, dass die Bundesbb., wie Hebräer überliefert haben, 22 sind, wie die Zahl ihrer Buchstaben", und Hier., Prol. gal.: „Wie es 22 Buchst. giebt, mit denen wir hebräisch alles schreiben etc., so werden auch 22 Rollen gezählt etc." — Es wäre nicht natürlich, dass, wenn die mit der Buchstabenzahl übereinkommende Bb.-Zahl zuerst die alleinherrschende bei den Juden gewesen wäre, dann eine andere sich ausgebildet hätte. Dagegen kann Jos., da er zwar in der Kanonabgrenzung sich als hebr.-jüd. zeigte, aber materiell sich sehr an die alex. Version anschloss (§ 90, 4), die in dieser auftretende Verbindung von Ri-Ruth und Jr.-Klag. verwertet und darnach gemäss der Buchst.-Zahl 22 Bb. gezählt haben, — wie auch andere pal. Juden in jenem Stadium ihrer Beziehung zur LXX (§ 26, 2). Dass aber alle Juden zur Zeit des Origenes 22 Bb. gezählt, liegt nicht in *ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασι*, und vielleicht ging die betr. Äusserung des Origenes, da es nicht heisst „mir gesagt haben o. ä.", blos auf Jos., c. Ap. 1, 8 zurück[1]).

3. Unterabteilungen der Bücher, und zwar rhythmisch-logische. Abgesehen davon, dass scriptio continua nicht in der alten Zeit überhaupt, sondern nur in einem spätern vorübergehenden Zeitraum geübt wurde, war auch da ihre Herrschaft nicht absolut (§ 19, 4), indem das Bewusstsein von den rhythmischen Grundeinheiten einer poet. Darstellung (S. 394) sich wahrscheinlich darin ausprägte, dass a) diese rhythmischen Grundeinheiten zuerst die Grössen waren, die als Pesûqîm (פְּסוּקִים, Abschnitte bezeichnet wurden.

So nach meinem Urteil richtig Hupf., Ausf. hbr. Gram. 1841, 84—114 [verbesserter Abdruck von TSK. 1837, 836 ff.], S. 102. Nämlich in Qidduschin 30ᵃ sind 5888 + 8 pesuqim in den Ps. gezählt, aber in der massor. Unterschrift der Ps. nur 2527 pesuqim. Der urspr. pasûq war also ungefähr die Hälfte des späteren Ps.-pasuq(-verses), aber gleich dem *στίχος* (Reihe, Zeile), denn die Zahl der Ps.-Stichoi ist in den griech.

βίβλῳ, Δανιήλ, Ἰεζεκιήλ, Ἐσδρᾶς. Wenn nun jemand ausdrücklich, wie bei den Bb. Moses die Zahl fünf, so bei Sm. und Kn. die Zahl vier und bei Chron. die Zahl zwei hinzusetzt: so kann man nicht sagen, dass er trotzdem die Bb. Sm., Kn., Chron. als je nur ein Buch habe gezählt wissen wollen. Es kann nur festgestellt werden, was er selbst geschrieben hat, aber nicht, was seine Gewährsmänner gemeint haben mögen (auch geg. Zahn, Gesch. des ntstl. Kanon, 2, 1, 327. 335).

[1]) Dass *Βασιλειῶν πρώτη δευτέρα παρ' αὐτοῖς* [den Juden] *ἓν* seien, sagte ausdrücklich Origenes l. c., und so auch in der Massora, z. B. Diqd. 59, wie in „allen Hdschrr." (z. B. Augusti 191). „Typographisch hat auch Bomberg 1525 f. die B. Sam. noch als eines behandelt", nur allerdings die Complut. Polygl. nachgeahmt (Nestle, LCBl. 1892, 201). Schon Hieron. (Prol. gal.) wusste, dass, wie 5 Buchstaben der Hbr. doppelt seien, auch 5 Bb. „von sehr vielen" als doppelte geltend gemacht würden „Sam., Melachim, Dibre hajamim, Esdras, Jer. cum Cinoth id est lamentationibus suis", also 27 Bb. Rechnet man auch Ri. und Ruth als 2 und das Dodekapropheton als 12, so bekommt man 27 + 1 + 11 = 39 Bb.

Stichometrien[1]) mit 5000—5500 angegeben. Erwartet man nun, dass ein solcher urspr. Pasuq auch als eine Zeile für sich geschrieben wurde, so ist dies wenigstens nicht in der traditionellen Schreibweise der poet. Hauptpartien des Pent. und der Bb. Prophetae priores (Ex. 15; Dt. 32; Ri. 5; 2 Sm. 22) der Fall. Denn ein urspr. Ps.-pasuq ist nur ungefähr die Hälfte einer שִׁטָּה (schiṭṭa, Zeile), z. B. in Dt. 32, 1—43, was mit abgesetzten Zeilen auch in den gewöhnlichen Ausgaben des hbr. AT gedruckt wird. Der Umfang des Begriffs pasuq hat sich also ebenso erweitert, wie der von versus. Umsomehr ist jene Notiz über die urspr. pesuqim der Ps. ein Zeugnis dafür, dass die rhythm. Grundeinheit der Poesien des AT einst einen Massstab für deren Zerteilung gebildet hat. Dafür spricht aber auch die erwähnte traditionelle Schreibweise von Ex. 15 etc. (vgl. hauptsächlich Müller, Soph. 19 f. 169 ff.), die als altertümlich erscheinen muss, weil die rhythmische Schreibart der andern Poesien des AT später fast (Hupf. 101) ganz verschwand (anderes bei Hupf. 102 f.).

Als rhythmische Grundeinheiten waren die urspr. Pesuqim nicht identisch mit *στίχοι*, soweit diese als Raumzeilen zu unterscheiden sind mit Birt 178 ff. von den *κῶλα*, Sätzen, Sinnzeilen. Wenigstens später müssen aber die Stichoi auch gewesen sein (vgl. Blass bei Birt a. a. O.) der räumliche Ausdruck der rhythm. und der logischen Gliederung und so zugleich der Kolometrie. Denn darnach konnte die Zahl der urspr. Pesuqim (rhythm. Grundeinheiten) der Ps. mit der Zahl der Stichoi übereinkommen, und konnte man von *στιχηρῶς* oder *στιχηδὸν γράφειν* (Hesych. Hieros. bei Valesius zu Eus., h. e. 6, 16; Hupf. 100) reden, wo, wie bei Origenes an der Stelle des Eus., ein Schreiben nach rhythm. Grundeinheiten gemeint war; von Birt gemäss seiner absoluten Scheidung von *στίχος* u. *κῶλον* genannt 180 „das älteste Zeugnis für kolometrische Schreibung." Solche Schreibweise kann überdies im hbr. Text der poet. Teile des AT früher (wie später noch zum Teil; Eichh. 2, 471 f. 476) gebraucht gewesen sein, obgleich sie in griech. Exemplaren erst von Origenes angewendet wurde (Eus., h. e. 6, 16). Dafür spricht indirekt auch dies, dass Hier., als er in s. lat. Version des Jes. die parallelen Sätze je auf eine Zeile — versweise — geschrieben hatte, sich (praefatio 127) so ausdrückt, als wenn diese Schreibweise bei den poet. Bb. des AT nicht auffallend wäre.

b) Auch in den pros. Bb. des AT hat die logische Zerteilung des Textes, soweit eine solche überhaupt geübt wurde, bald —? früher — einfachere Sätze, bald zusammengesetztere Satzganze unterschieden. Denn die schon in der Mischna (Meg. 4, 4) als bekannt vorausgesetzten Pesuqim von Gesetz u. Proph. erscheinen bald mit kleinerem und bald mit grösserem (jetzigem) Umfang des Begriffs pasuq (Vers): Qidd. 30ª sind 5896 pesuqim den Dibᵉrê hajjamim zugeschrieben (nach der mass.

[1]) Vgl. über sie Birt, Antikes Buchwesen 1882, 157 ff.; Zahn, Gesch. 2, 1, 384—408: über das AT insbes. 391; De Lagarde, NGGW. 1890, 430; Hilgenfeld, Das Cheltenhamer Verzeichnis der hl. Schrr. (ZWT. 1892, 491—495).

Unterschrift 1656) und 5880 pesuqim der Tora (mass., z. B. Diqd. § 68: 5845); vgl. über die geringe Differenz, die in verschiedener Zerlegung der poet. Partien begründet sein kann, auch S. 37. — Viel spricht gegen und wenig für die Ansicht, dass schon in talmud. Zeit das Ende der pesuqim durch ein äusserliches Kennzeichen bemerklich gemacht wurde. Z. B. verbietet Soph. 3, 7 (vgl. dazu Müller 47 f.), in den für den Gottesdienst bestimmten Pent.-Rollen die Pesuqim durch Punkte zu trennen (Zweck? Oben S. 28!). Aber in einzelnen Pent.-Rollen existiert doch ein Verstrennungspunkt, oder zwei, also der Soph pasuq (Strack, ZLT. 1875, 601), wie in den Codices (vier Ausnahmen in Tschufutkale; Strack 604). Ist er in den Rollen nur bei den Karäern (vgl. CIH. 221)? Die Samar. haben den Doppelpunkt (Petermann, Gram. Sam. 7; Kohn, Zur Sprache etc. 1 f.). Über den wahrscheinlichen Zusammenhang dieser zwei Punkte mit dem alten Worttrennungspunkt (§ 19, 4) vgl. m. Abhandl. über das Paseq (ZKWL. 1889, 229). — Schwankungen der Verszählung bei den Juden (z. B. Strack, Prol. 78. f. 122; Grätz, MGWG. 1885, 97 ff.); zwischen hbr. AT u. LXX (Capp. 4, 3, 2 ff.); zwischen Hbr. u. Vulg. (Calov., Criticus s. 357 f.). Luther hatte die Kapitel sehr verständig nur in Sinnabschnitte zerlegt (vgl. bei Walther, Officina 237 f.), dagegen die Versabteilung blos bei den Ps. u. Pv. und auch da ohne Zahlangabe beibehalten. Die Einrichtung, dass die Verse mit neuem Zeilenanfang gedruckt werden, ist demnach erst nach Luther ins Luthersche AT gebracht worden. — Ob mit Desiderien über Versabteilung auch die „Pisqa inmitten des Verses" Gn. [4, 8; El. Lev. 228] 35, 22 etc. zusammenhängen? Bejaht ist es in m. Lehrg. 1, 122; aber Hupf. 89 meint, die Zwischenräume hätten vor der Verstrennung bestanden. Hätte man dann nicht hinter denselben den Vers begonnen? Man meinte auch, diese Zwischenräume ausfüllen zu können (Targum etc.; Wähner 1, 111).

Grössere logische Abschnitte sind die Paräschen: פָּרָשָׁה Abtrennung, Abgetrenntes, Abschnitt; „in numero plurali dicunt פרשיות, Parchios" (Buxt., De Paraschis etc. hinter De abbrev. etc. 281) geschrieben auch „Paraschiot" (Müller, Soph. 23). Sie zerfallen, wahrscheinlich nach der relativ verschiedenen Getrenntheit der aufeinanderfolgenden Partien (ähnl. Hupf. 90; Müller 23 ff., wo auch andere Erklärungen), wieder in zwei Arten. Nämlich bei einem weniger tiefen Gedankeneinschnitt liess man blos einen leeren Raum in der Zeile, bei einem tieferen Einschnitt fing man eine neue Zeile an (Genaueres bes. bei El. Lev.-Semler 254 f.; Müller 30). Jene Par. hatten gleichsam einen geschlossenen Eingang, hiessen daher selbst geschlossene (סתומות); diese hatten einen freien Zugang, daher: offene (פתוחות), vgl. korrekte Ausgaben, wie van der Hooght, oder J. H. Mich. bei Gn. 1, 6 etc. Zuerst wurden sie blos durch die leeren Räume angezeigt (daher Schwankungen: Müller 29 f.; Buhl 225), später durch ס u. פ. In der Tora zählt man gewöhnlich 379 sethûmôth und 290 pethûchôth; aber auch in den andern Teilen des AT sind von guten Hschrr. u. Ausg. paraschae clausae u. par. apertae bemerkt (Haupf. 88); auch bei Baer. Analog sind doch die 966 Abschnitte (קצין) des sam. Pent. (Hupf. 94, auch ZDMG. 1867, 20), und erwähnt sind solche Par. schon oft in der Mischna, z. B. Menachoth 3, 7: Dt. 6, 4—9

(mehr: Hupf. 92; Strack, Prol. 74), und schon Sabb. 103ᵇ heissts: „parascha pethucha soll man nicht machen zu par. sethuma, oder umgekehrt;“ — Differenz zwischen Sura und Nehardea (Strack, ZLT. 1875, 609)[1].

4. Unterabteilungen der Bücher, und zwar liturgische.

a) Wahrscheinlich nicht ans Ende von Nr. 3, sondern hierher gehört die Einteilung des Gesetzes in 154 (auch 167 [Buhl 228] oder 175) Abschnitte, die in dem 3jährigen (Meg. 29ᵇ) oder auch $3^1/_2$jährigen (Müller 220 f.) Gesetzverlesungsturnus der Palästinenser gelesen und mündlich erklärt wurden. — Wahrscheinlich sind zur Anleitung der öffentl. oder privaten Lektüre der übrigen Bb. des AT auch diese in die Abschnitte zerteilt worden, welche Sedarim heissen; wenigstens reflektieren sie sich als Texte noch in alten Midraschwerken (Müller 221 f.). Solche Sedarim sind im AT 446 [sic], vgl. Baer, Gn. 92 f.; in der Gn. 43: 1, 1; 2, 4; 3, 22; 5, 1; 6, 9; 8, 1. 15; 9, 18; 12, 1 etc., also z. T. gute Sinnabschnitte. Vgl. über diese Frage insbes. J. Theodor, Die Midraschim z. Pent. u. d. dreijährige paläst. Cyclus (MGWJ. 1885—87). — b) Nach der von Babyl. ausgehenden Sitte, an den Sabbathen eines Jahres das Gesetz vorzulesen, wurde es — nach mehreren Schwankungen — in 54 Sabbathsparaschen zerlegt (Buxt. l. c. 282; Zunz, Gottesd. Vortr. 1832 [92], 3 f.; Hupf. 96 ff.; Strack, Prol. 76 f.; Buhl 227 f.), z. B. in der Gn. sind 12: 1, 1; 6, 9; 12, 1; 18, 1; 23, 1; 25, 19; 28, 10; 32, 4; 37, 1; 41, 1; 44, 18; 47, 28. Wo der Anfang einer dieser grössten Paraschen mit dem einer פ׳ פ zusammentraf, wurden 3 פ gesetzt, wo er mit dem Anfang einer ס׳ פ zusammenfiel, wurden 3 ס gesetzt, z. B. Gn. 28, 10; 44, 18, und endlich, wo er weder mit pethucha noch mit sethuma zusammenstiess, wurde kein Zeichen gesetzt: Gn. 47, 28[2]. — c) Aus den Nebiim des hbr.

---

[1]) Gedankenabschnitte sollen auch angezeigt werden durch die Kapitelabgrenzung, welche Stephan Langthon v. Canterbury ca. 1205 bei der Vulgata vornahm, wie jetzt festgestellt ist (Gregory, Prol. zu Tischendorfs NT., ed. VIII, p. 164; Denifle in s. u. Ehrles Archiv 1888, 290; Nestle, LCB. 1892, 201. Nur weiter geleitet hat Kard. Hugo a Sto. Caro d. h. aus St. Cher, einer Vorstadt von Vienne, jene Arbeit, indem er — als concordantium auctor 1262 — jedes Langthon'sche Kapitel in Siebentel a — g teilte (Kaulen § 78). Diese Kapiteleinteilung der Christen haben die Juden kurz darauf übernommen: schon R. Schelomo ben Ismael (Wildeb. 155), nicht zuerst Isaak Nathan in s. Concordantia 1437 (Buxtorf, Praef. zu s. Konkordanz, p. 5). Diese christl. Kap. heissen pèreq, peraqîm (Baer, Gn. 92). — Die Kap.-Einteilung ist mangelhaft, indem — naturgemäss — ein bes. kräftiger Satz an den Anfang oder Schluss eines Hauptstückes gesetzt wurde, mochte auch der Gedankengang noch nicht wirklich sein Ziel erreicht haben, z. B. Jes. 2, 22—4, 1; 7, 1—9, 6; 9, 7—10, 4 gehören zusammen. — Luther hat die Kap.-Einteilung behufs besserer Gliederung bisweilen geändert, z. B. 1 Chron. 4 in 2 Kap. zerlegt.

[2]) Sehr leicht sollte durch die dreimalige Setzung des פ oder ס die Hervorragendheit der dadurch angezeigten Grösse veranschaulicht werden, wie durch die 3 Jod für Jahwe im Codex Reuchlinianus (Jos. 1, 1 etc.). Nicht leicht ging also die Dreiheit der Buchstaben von „*p*arascha *p*ethucha [und auch zugleich noch in einem andern Sinn] *p*arascha“ aus, was dann durch die 3 Samekh nachgeahmt worden sein müsste. Wright 36 meint, dass die 3 Buchstaben anzeigen, „dass in solchen Abschnitten mehrere kleinere Abteilungen eingeschlossen seien, die durch je einen

AT wurden ebenfalls Sabbathslesestücke ausgewählt: Haphṭâren, הפטרה, „constructe חַפְטָרָה“ (v. d. Hooght, Praef. § 35), eig. Entlassung (פטר 2 Chr. 23, 8), daher ein Nebiim-Abschnitt, der als Schlussstück vorgelesen wird, vgl. z. B. Levy, Chald. WB. s. v. פטר: Maphṭir = der, welcher nach der Verlesung der Pent.-Perikope mit dem Verlesen des Proph.-Stückes den Beschluss der Verlesungen macht. Bei der Auswahl ist eine Korrespondenz des Inhalts von Parasche und Haphṭare erstrebt, z. B. hinter Gn. 1, 1—6, 8 wird gelesen Jes. 42, 5—43, 11 (Buxt., De abbrev. etc.; 283), vgl. die Tafel der Par. mit den entsprechenden Haphṭaren auch hinter den gewöhnl. Ausgg. des hbr. AT.

d) Die Ursprungszeit der Verse und kl. Paraschen sowie der Sedarim kann nicht aus der Zitationsweise von Philo, NT, Talmud etc. erschlossen werden. Denn eine fortlaufende Nummer jener Abschnitte war lange auch dann noch nicht im hbr. AT angegeben (die Versnummer im ganzen AT erst bei Athias 1661), als sie sicher schon existierten, und nach feststehenden inhaltlichen Momenten wurden jene Abschnitte nicht bezeichnet. Also ist ihre Existenz nicht sicher dadurch ausgeschlossen, dass Philo, NT, Talmud nach Hauptpersonen oder -elementen eines Textabschnittes denselben zitiert haben, z. B. Philo, De agric., c. 24: „Er sagt bei den Verfluchungen: er wird deinen Kopf beobachten etc.“; also ist Gn. 3, 15 gemeint. Ebenso heisst zwar ἐπὶ (τοῦ) Ἀβιάθαρ Mark. 2, 26 „bei [zur Zeit von] Abj.“ (z. B. Grimm s. v. geg. Wildeb. 9), aber ἐπὶ τοῦ βάτου Mark. 12, 26 bedeutet „im Abschnitt vom Dornbusch“ Ex. 3, 1 ff.; ἐν Ἠλίᾳ Rm. 11, 2 = 1 Kn. 17 ff.; ferner Berakhoth 2ᵃ: „er möge es aus der Erschaffung der Welt beweisen“ aus Gn. 1 (s. weiter Döpke, Hermeneutik der neutestl. Schriftst. 1829, 63 f.). Ja, sicher beweist diese Zitierungsart nicht einmal gegen die Existenz der Sabbathparaschen. Denn wenn z. B. Ber. 2ᵃ gesagt wäre „aus der Parasche Bereschith“, so böte deren Umfang Gn. 1, 1—6, 8 eine sehr unbestimmte Angabe der betr. Stelle.

Aber aus andern Momenten lässt sich über die Ursprungszeit der Sabbathsperikopen, um die es sich wesentlich noch handelt, Aufschluss gewinnen. α) Nach Zunz, Gottesdienstl. Vortr. 1892, 3 wäre diese Verlesung „mit Sicherheit“ nicht jünger als das Makk. Zeitalter. Sicher aber ist dies nicht, denn 1 Mk. [1,] 45. 49. 56 f., was er S. 5 zum Beweis zitiert, steht nichts davon. β) Zur Zeit des NT wurde am Sabbath aus dem Gesetz (AG. 15, 21) und den Proph. (13, 15) verlesen; aber wenigstens die Sabbathshaphtaren waren noch nicht die jetzigen. Denn an einem Sabbath las Christus Jes. 61, 1 f. vor (Lk. 4, 16 ff.), während jetzt zwar Jes. 61, 10 ff. eine Sabbathshaphtare ist, aber nicht 61, 1 ff., was jetzt am grossen Versöhnungstage gelesen wird. γ) Später als die kl. Paraschen (3, b) sind die gr. Par. entstanden; vgl. die geschlossene kl. Par. und sogar Gn. [28, 10;] 47, 28 mit dem Anfang der gr. Par.!

Buchstaben bezeichnet würden“. Aber für solchen Gebrauch der Dreiheit giebt es doch keine Analogie. Vgl. noch Wähner 1, 29: „סתם id est סתרא“. — Über die Schreibweise bei Gn. 47, 28 vgl. z. B. J. H. Mich. z. St. — Den vollen Namen dieser Paraschen, der aus ihrem jedesmaligen Anfang genommen ist, hat Baer in den Text gesetzt.

δ) Dass aber zu den im Talmud erwähnten kl. Par. auch „die Par. von Bileam" (Baba b. 14[b]) d. h. Nm. 22, 2—K. 24 gehöre (Hupf. 92; Strack, Prol. 75; Riehm 2, 435), ist nicht richtig. ε) Zunz 4 hat mehrere heutige Benennungen von Wochenabschnitten in Meg. 29[b]. 30[b] nachgewiesen, nur ist damit noch nicht die durchgängige Übereinstimmung der damaligen Perikopenreihe mit dem Turnus gesichert, der „im 8. Jahrh. als längst bestehend erscheint". — Übrigens „53 (oder) 54" Sabbathsperikopen sind schliesslich festgestellt worden wegen des Schaltjahrs der Juden. Angefangen wird am 1. Sabbath nach Laubhütten. — Ausserdem werden noch gelesen die 5 Megilloth: HL. am Sabbath im Passafest; B. Ruth im Wochenfest; Klag. am 9. Ab. [ca. = August; Tag der Einnahme Jerusalems]; Qh. am Sabbath im Hüttenfest; B. Esth. am Purimfest (z. B. Wähner, 1, 69). — Zunz 7 zitiert Sabbath 116[b]. Dort steht „im [bab.] Nehardea nahm man als Perikope einen Abschnitt der Kethubim beim Speisopfer des Sabbaths".

§ 93. Die Abgrenzung des AT nach aussen. — 1. Bezeichnung der vom AT abgegrenzten Bb.

a) Wie das Ganaz (Verbergen) in Bezug auf Bb. gesagt werden konnte, deren Zugehörigkeit zum hl. Schrifttum durch die alte Gesamtüberlieferung begründet war (§ 5, 3; 91, 4), so auch in Bezug auf andere Bb. Denn Hiskia „ganaz sepher rephuôth" [Heilmittel Jr. 30, 13], Mischna, Pesachim 4, 9 [für Buch steht Tafel; jer. Sanh. 1, 2; S. 18[d]]. Daher ist zwar zuviel gesagt „גנז kommt nur von den bestrittenen kan. Schrr. vor" ([Fürst 150] Buhl 26). Aber Thatsache ist es, dass das Verb ganaz nicht im Talmud in Bezug auf die Bb. gebraucht ist, welche jetzt Apokryphen heissen. Eine direkte Grundlage im Talmud besitzt es also nicht, wenn behauptet wird, dass „Genusim die in den griech. Kanon der LXX aufgenommenen, aber in unserer hbr. Bibel nicht befindlichen Bb." seien (so Hamburger, Realenc. f. Bibel u. Talmud 2 [1883], 68; ähnlich Viele, z. B. Zöckler, Apokr. 1891, 3). — b) Vielmehr sagt der Talmud Folgendes: Mischna, Sanh. 10 [sic], 1: „Zu denen, die keinen Anteil am ʾOlam ha-bâ haben, gehört nach R. Aqiba auch „wer liest in den sepharim chiṣonim", den draussen, d. h. ausserhalb des anerkannten Schrifttums, stehenden Bb. (derselbe Ausspruch j. Pea 1, 3 [S. 16[b]] und bab. Sanh. 90[a]), und zu diesen sepharim chiṣonim rechnet j. Sanh. 10, 1 [S. 28[a]] das Buch des Ben Sira, ebenso bab. Sanh. 100[b]. Derselbe Begriff ist im Midrasch Qh. zu 12, 12 [sic] so umschrieben: „Wer in s. Hause mehr als 24 Bb. zusammenbringt, der bringt Verwirrung in s. Hause zusammen, z. B. das B. des Ben Sira etc." Zur Feststellung der fragl. Sache genügt dies, dass ausdrücklich den seph. chiṣonim beigezählt ist das B. des Siraciden, also eins von den jetzt sog. apokryph. Bb. Aber diese sind auch alle zusammen zu den seph. chiṣ. gerechnet, weil als solche auch ausdrücklich bezeichnet sind „alle Bb., die geschrieben sind von da und weiter hin" (j. Sanh. 10, 1), und diese Formel bedeutet: seit dem Verstummen der Proph. und dem dahin gelegten Schluss der 24 Bb. (§ 90, 7; Grätz, MGWJ. 1886, 285). Die Entscheidung der Frage hängt aber nicht davon ab, dass

als seph. chiṣ. neben dem Buch des Sir. noch andere Bb. bezeichnet sind, z. B. das des יעבץ (wahrsch. Apollonius von Tyana), j. Sanh. 10, 1.

c) Aber können nicht wenigstens sozusagen indirekt Genuzim und Apokr. zusammenhängen, indem von Nichtjuden der Sinn des jüd. ganaz mindestens ursprünglich durch *ἀπόκρυφος* ausgedrückt worden ist?

Ganaz hat wesentlich einen zweifach modifizierten Sinn gezeigt: *α*) entfernen, rsp. zurückhalten vom gottesdienstl., allgemeinen Gebrauche, und zwar entweder weil das betr. Buch heilig ist und nicht profaniert werden soll: korrekte, aber alt gewordene Exemplare (S. 18) oder obgleich es zum heil. Schrifttum trotz einer Eigenschaft gehört: unkorrekte Exemplare (S. 29); Übersetzungen (S. 106); ideell schwierige etc. Bb. (S. 452) aber auch *β*) ein Literaturprodukt als nicht zum massgebenden oder auch nur lesenswerten Schrifttum gehörig hinstellen, in die Verborgenheit zurückdrängen, ihm die Existenzberechtigung bestreiten und versagen, wie bei jenem Buch der Heilmittel (S. 466). — Zahn, Gesch. 1, 1, 123 ff. hat nun zeigen zu können gemeint, dass „der jüdische Begriff von ganus, wonach dies überall den Ausschluss einer Schrift von der gottesdienstl. Vorlesung und überhaupt von der Mitteilung an alle Gemeindeglieder bedeute“ (126) — dies aber war nur die erstere, formale Modifikation des Begriffes von ganaz — seine Ausprägung in *ἀπόκρυφος*, nach dem altkirchlichen Begriff dieses Wortes, gefunden habe. Indes ein so nüancierter Zusammenhang von ganaz und apokryph hat viele Gegengründe gegen sich. Zunächst kann es sich bei dem ganaz, welchem *ἀπόκ.* entspräche, um kein solches blos formales Verbergen (Zurückhalten von der öff. Mitteilung) handeln, welches durch Einschliessen in den Schrank der Gemeindelesebb. eventuell geschehen könnte. Denn betreffs der jetzt sog. Apokr. heisst es, dass sie nicht in den Bücherschrank der Juden aufgenommen wurden (Epiph., De mensuris etc. 4: „Weisheit“ u. „Sirach“), vgl. Tertullian, De cultu fem. 1, 3 [Henoch]. Ferner Orig., bei dem Zahn den Hauptbeweis für seine Ansicht fand, wählt (zu Matth. 23, 35) als Gegensatz von *ἀπόκ.* die Wörter *κοινός* und *δεδημ[οσι] ευμένος*; aber diese brauchen nicht zu bedeuten „im öff. Gottesdienst verwendet“, sondern können auch bedeuten „von der allgemeinen Religionspartei [die bei der betr. Schrift in Frage kommt] anerkannt“ = *καθολικός*, sodass dann *ἀπόκ.* war — bei den Sektierern (jüd.: Minim) gebräuchlich. Entscheidend aber erscheint mir, was Orig. zu Matth. 23, 37 ff. sagte „Secretae scripturae recte solitudines appellantur, in quibus aut pauci sunt credentes aut nullus“. Denn dies ist mehr, als von Bb. hätte gesagt werden können, die als blos vom öff. Gottesdienst und von der Mitteilung an alle Gemeindeglieder ausgeschlossen gedacht gewesen wären. Ebenso widerspricht „multa secretorum facta sunt a quibusdam impiis“ (bei Zahn 1, 1, 129).

Die obige Frage ist darnach so zu beantworten. Wenn man auch nicht sagen kann, dass zwischen dem jüd. ganaz und dem *ἀπόκ.* gar kein Zusammenhang bestehe, indem Orig. durch jene Vergleichung der secretae scripturae mit „solitudines“ vielmehr auf

jüdisches „seph. chiṣonim“ hinweise: so ist doch zu behaupten, dass auch Orig. keinen blos formalen (sozusagen: kirchenrechtlichen), sondern einen formal-materialen Begriff mit seinem *ἀπόκ.* verbunden hat, also jene zweite Modifikation des ganaz, wonach dies die Ausschliessung einer Schrift aus den Vorlesungsbb. des öffentlich anerkannten Gottesdienstes bezeichnet auf Grund des gegen die Glaubensanalogie der anerkannten Bb. verstossenden Inhalts der betr. Schrift.

Dann steht auch Orig. in Harmonie mit den andern ältesten Kirchenlehrern. Denn wenn z. B. Hegesipp über „die sog. *ἀπόκ.*“ sprach, dann verstand er gemäss Eus. (h. e. 4, 22, 8: *πρός τινων αἱρετικῶν ἀναπεπλάσθαι τινὰ τούτων ἱστορεῖ*, Zahn 136) darunter Schriften von Minim (Sektierern), und dann schloss dem Hegesipp der Begriff des Apokryphen zweifellos „die Verwerflichkeit des Inhalts“ ein. Dann stimmte Orig. ferner im wesentlichen mit Klemens Al. — denn weshalb glaubte dieser der Schrift und nicht den andern Bb.? —, mit Iren. (*ἀπόκρυφαι καὶ νόθαι γραφαί*), Tert. (apocrypha et falsa kann nicht getrennt w.), Hier.: Hic prologus ... omnibus libris, quos de Hebraeo vertimus ..., convenire potest, ut scire valeamus, quidquid extra [!] hos est, inter apocrypha esse ponendum. Wie wenig blos formal er diese Benennung meinte, zeigt seine Mahnung (ep. 7 [ad Laetam], c. 5): Caveat omnia apocrypha et, si quando ea non ad dogmatum veritatem, sed ad signorum reverentiam legere voluerit, sciat, non eorum esse, quorum titulis praenotantur, multaque his admixta vitiosa et grandis esse prudentiae, aurum in luto quaerere. Also nicht etwas absolut Neues hat Aug., De civ. Dei 15, 23 über den Begriff und Ausdruck „Apokryph“ gesagt in „Omittamus earum scripturarum fabulas, quae apocryphae nuncupantur, eo quod earum occulta origo non claruit patribus“, wenn sich ihm auch das Gebiet des Apokr. verschoben hatte.

2. Stellung der Religionsparteien zur Abgrenzung des AT. — a) Die hebräische (pal.-bab.) Judenschaft (vgl. *Ἑβραῖοι* = nichthellen. Judenchristen AG. 6, 1) hat zwar nicht in Bezug auf das Prinzip der Abgrenzung ihres massgebenden rel.-sittl. Schrifttums eine wirkliche Entwicklung durchgemacht, aber doch in Bezug auf die Tiefe der Kluft, die zwischen den nach jenem Prinzip zum Kanon gerechneten Bb. und den ausserhalb desselben gestellten Bb. angenommen wurde. Denn unter den hbr.-pal. Juden hat der Siracidenenkel in s. Prolog schon ebenso den wenigstens indirekt prophetischen und den altertümlichen Ursprung als das Kennzeichen der für Israeliten normativen Quellen einer rel.-sittl. Lebensführung hervorgehoben, wie die Späteren; aber er hat doch neben jenen Quellen dem Buche seines Grossvaters noch eine weniger subordinierte Stellung angewiesen, als es durch spätere Stimmen desselben jüd. Kreises geschehen ist.

Denn *a*) der Sir.-Enkel hat „das Gesetz und die Proph. und die deren Spuren (κατ' αὐτούς,? parallel ihnen) folgenden Andern" oder „das G. u. d. P. und die andern väterlichen [von den Vätern ererbten] Bb." als die normgebenden Bb. Israels bezeichnet. Schon er also hat den wenigstens indirekten Zusammenhang eines Buchs mit den Proph. und das Alter eines Buchs als die beiden Charakteristika gekannt, durch welche dessen Aufnahme in das hl. Schrifttum ermöglicht ward, wie dann später Jos., 4 Esra, Seder Olam, Talmud (§ 90, 7). Nur hat sich bei der Taxierung dieser beiden Kennzeichen später der Schwerpunkt nach dem zweiten hin gesenkt. Denn die B. Dn. u. Qh. sind noch in den Umfang des hl. Schrifttums aufgenommen worden, — wenn auch bei Qh. erst eine spätere energisch nach festen Formen strebende Führerschaft die alten Bedenken offiziell niederschlug (S. 451), und trotzdem immer noch Qh. mit einem thörichten armen Salomo verknüpft wurde (Qh. rabba zu 1, 12; Fürst 91). Aber obgleich der Siracide sich mit einem Kanal vom Strome der aus Moses Gesetz quellenden Weisheit verglich (24, 22. 28 f.) und „Belehrung ὡς προφητείαν" (33) in s. Buche ausströmen wollte: konnte dies doch nicht „den von den Vätern ererbten Bb." beigezählt werden. Nicht anders erklärt sich dies (vgl. Fürst 98 ff. 139 f. 147; Grätz, MGWJ. 1886, 289. 297; Buhl 8; Wildeb. 91 f.), am wenigsten so (Neubauer, Stud. bibl. etc. Oxf. 1891, 14 f.), dass das B. des Sir. und andere Apokr. nicht in den Kanon aufgenommen worden seien, weil sie nicht in Quadratschrift geschrieben gewesen wären; denn was hätte bei einer jüd. Schrift die Erfüllung der § 25, 2 (S. 100) erwähnten Forderung absolut verhindert? — *β*) Aber die Beziehung, die zwischen dem ältern Schrifttum und dem B. des Sir. im Laufe der Jahrhh. angenommen wurde, blieb nicht unverändert. Denn noch der Siracidenenkel sah als Zweck des Buchs s. Grossvaters an, dass die Lernbegierigen auch aus diesem Buch eine Förderung der gesetzlichen Lebensführung schöpfen könnten, ferner noch Jos., c. Ap. 1, 8 sagte, dass die nach dem Aufhören der genauen Prophetensukzession geschriebenen Bb. nur nicht eines gleichartigen Vertrauens gewürdigt worden seien. Auch sind viele Stellen aus Ben Sira, und auch mit den bei kanon. Bb. gebrauchten Formeln (Fürst 98 etc.) im Talmud etc. zitiert (oben S. 432; vollständigste Sammlung jetzt: Schechter, Quotations from Ecclesiasticus in Rabbinic Lit.; Jew. Qu. Review 1891, 682 ff.). Aber neben der Erlaubnis, dass man das Buch des Ben Sira lesen dürfe „wie wenn man liest in einem Briefe" [Gelegenheitsschrift, unmassgebliches Buch] j. Sanh. 10, 1 (S. 28ᵃ), indem es gegeben sei „zum Nachsinnen ohne Anstrengung" (Qh. rabba zu 12, 12), wird auch die Stimme laut, dass „es verboten sei, im B. des Ben Sira zu lesen (אסור לעסק; Sanh. 100ᵇ; hierzu Grätz, MGWJ. 1886, 287).

Vor der oben aufgezeigten Thatsache, dass bereits im 2. vorchristl. Jahrh. eine relative Unterordnung sogar von solchen Bb., wie das des Sir., ausgesprochen worden ist, hält nicht Stand, was Smith 167 sagt, dass [erst] die Rabbinen seit dem Schluss des 1. nachchristl. Jahrh. die Apokryphen emsig unterdrückt hätten. Von den beiden Umständen, die Smith zu dieser Ansicht geleitet haben, besitzt der eine (S. 168: Diskussion über die Kanonizität einzelner Bb. bei den hbr.-jüd. Schriftgelehrten)

keineswegs genug Tragweite, um diese Ansicht stützen zu können, und der andere (S. 166: Differenz des hbr.-jüd. und des hellen.-jüd. Religions-Schrifttums) erklärt sich durch die oben S. 449 zusammengestellten Gründe. — Ferner, dass sogar noch im Talmud andere Bb., als die 24, „heil. Bb." genannt seien, müsste ausdrücklich gesagt sein, wenn angenommen werden dürfte, dass „die heil. Bb., in denen man nicht liest" (M. Sabb. 16, 1) nicht diejenigen Kethubim, aus denen nach herrschender Sitte keine (Fest-) Vorlesungen genommen wurden (S. 466), sondern die Apokr. seien, wie Geiger in s. Zeitschr. f. Wiss. und Leben 1867, 98 ff. meinte. — Josephus hat die Bb., welche über die von ihm gemeinten 22 hinausgehen, ausdrücklich diesen 22 betreffs des Glaubens, dessen diese übrigen gewürdigt worden seien, subordiniert, aber er sagt doch auch nicht mehr als „nicht eines gleichartigen Glaubens gewürdigt" (§ 90, 4). Hat er nun Antt. 20, 12 etc. gesagt, dass er die Aufeinanderfolge der Könige etc. dargestellt habe, „wie die heil. Bb. die Beschreibung aller Dinge enthalten", so blickte er mit *αἱ ἱεραὶ βίβλοι* in erster Linie auf jene 22 Bb. und durfte er auch im Hinblick auf diese die Bezeichnung seiner Quellenschriften wählen, weil diese 22 die Hauptpartie derselben ausmachten, und da er doch die über die 22 hinausgehenden Bb. nicht absolut von jenen getrennt hatte. Wenn demnach nicht mit vollem Rechte gesagt werden kann, dass Jos. in s. Urteil über die Kanonabgrenzung sich widersprochen habe, so ist es unerlaubt, den Jos. als Gewährsmann der Koordiniertheit des hbr. und des griech. AT zu verwenden (geg. Kaulen § 29).

b) Wie die Samaritaner das Quellenschrifttum der israel. Religion willkürlich auf den Pent. eingeschränkt haben, indem sie den Dt. 18, 15 kollektiv gemeinten Prophet höchstens auf Josua deuteten (S. 95, Anm.), so haben die hellenistischen Juden jenes Quellenschrifttum erst hinterher (S. 449 u. 454, Anm.) und nur mit relativem Recht erweitert (S. 460).

a) Literar-formale Beziehungen des hbr.-jüd. und des hellenist.-jüd. Religionsschrifttums. Die hellenist. Juden haben teils durch eine Ausweitung von Bb. des hbr. AT und teils durch eine Hinzufügung neuer Bb. ihr AT gebildet. Dass auch durch jenen Vorgang ein Teil vom Plus des griech. AT entstand, ist anzunehmen, weil eine hbr. Vorlage der griech. Stücke der Esther- und Dn.-Geschichten früher (vgl. darüber z. B. Wähner 1, 227. 229; Schürer 2, 715. 717) und auch durch die neuesten Darlegungen nicht erwiesen werden konnte (§ 98). Es waren unbegründete Voraussetzungen, die Fürst 140 f. gemacht hat, z. B. dass die hellenist. Juden das Gebet Manasses hinter 2 Chron. 33, 13 (auch Wellh., Prol. 237), ihr Plus in den Ps.-Überschriften und den Ps. auf Davids Sieg über Goliath (S. 406) in hbr. Vorlagen gefunden hätten. Übrigens aber ist diese Frage von keiner prinzipiellen Bedeutung, weil es ja feststeht, dass auch Schriften mit wirklichem hbr. Original entweder nur durch die hellenist. Juden in ihr AT aufgenommen worden sind (z. B. das Buch des Sir.), oder auch nicht einmal von den hellenist. Juden (z. B. das Buch Henoch). Relativ wichtig wäre es, wenn es sich feststellen liesse, dass auch von den hbr. Juden alle die nur im griech. AT stehenden Bb. und

Buchteile zuerst für kanonisch angesehen und dann zurückgewiesen worden seien. Auch dies wäre nur relativ wichtig, weil nachgewiesen ist (S. 469), dass die hbr. Juden nicht „dem Gesetz, den Proph. und den übr. vät. Bb." das Buch des Sir. gleichgesetzt haben, obgleich sie es erst höher schätzten, als später. Indes auch diese blos relativ wichtige Frage, ob von den hbr. Juden wie das Buch des Sir. auch alle jetzt dem griech. AT eigentümlichen Schriften zuerst angesehen worden seien, ist nach Anleitung der Quellen zu verneinen. Vgl. die Zusammenstellung der dagegen sprechenden Gründe oben S. 449 und noch S. 474.

β) Die Quelle dieser Erweiterungen sprudelte in dem natürlichen Streben der Tradition, die Geschichte mit Einzelzügen auszustatten, dunkle Punkte aufzuhellen, runde Zahlen zu deuten etc.: die Mauern des doch als uneinnehmbar vorauszusetzenden Jerusalem seien durch Engel niedergerissen worden (Baruchapok., Kap. 1—8); die Stiftshütte etc. im Berge des Mosegrabes, dem Nebo, durch Jr. verborgen 2 Mk. 2, 5 ff., oder durch Engel in Sicherheit gebracht (Rest der Worte Baruchs am Anf.); die 70 Jahre Jr. 25, 11 = 7 Generationen (Brief Jr. V. 3) etc.; die materiale Seite des Messiasheiles mit satten Farben ausgemalt: jeder Weinstock 1000 Reben etc. (Baruchapok. 29, 5) etc.

γ) Der Sinn dieser Erweiterung. Hinzufügung ist freilich nicht stets an sich schon Gleichschätzung, und so brauchten auch die hellenist. Juden durch jene nicht zugleich diese ausgedrückt zu haben. Dass sie es gethan, kann auch nicht so bewiesen werden, wie Buhl 45 sagt „die Dreiteilung ist aufgegeben, sodass der Unterschied zwischen proph. Schrr. und Hagiogr. verwischt worden ist". Denn die Unterscheidung der Proph. und der andern väterl. Bb. (Sir.) war nur in ihrem ursprünglichen Bestande ein richtiger Ausdruck der verschiedenen Gottesbeziehung dieser beiden Abteilungen (S. 457). Die dort erwähnten spätern Verkennungen des urspr. Prinzips der Unterscheidung dieser beiden Teile sind nicht im hellenist. AT nachgeahmt worden (Dn. vielmehr zu den Proph. gestellt und Jos.-Ri.-Sm.-Kn. nicht als Proph. bezeichnet). Zunächst dieser Teil der Verschiedenheit des hbr. und des griech. AT involviert also keine Verwischung der Dreiteilung. In ihrem ursprünglichen Bestand ist dieselbe aber überhaupt nicht im griech. AT beseitigt. Blos der Platz des urspr. 3. Teils ist ein anderer im griech. AT. — Wie aber wahrscheinlich schon an dieser Voranstellung der Poesien, der Weisheitsbb. vor den Prophetienbb., so lässt sich auch an anderen Anzeichen der Sinn jener Erweiterung bemerken. Nämlich diese betraf ja ein Schrifttum von besonderem Rang, und in einem solchen Falle ist Hinzufügung auch Gleichstellung im Rang, wenn nicht die hinzugefügten Elemente als eine letzte, relativ untergeordnete Klasse bezeichnet werden. Davon nun ist im griech. AT keine Spur zu finden; in ihm hätte aber um so mehr durch Nachsetzung der hinzugefügten Teile deren Unterordnung ausgedrückt werden können und müssen, als der in ihm vorangesetzte Pent. auch bei den Hellenisten einen höheren Rang einnahm. Ferner hat einer von den Hellenisten, Philo, zwar nicht die Apokr. zitiert, aber er hat überhaupt meist nur das Gesetz zitiert und viele Teile vom hbr. AT unzitiert gelassen (Hes., Dn., Esth., Qh. etc.,

vgl. den Index locorum an der Richterschen Ausgabe; auch Eichh. 1, 133; Wildeb. 33). Also ist die Nichtzitierung der Apokr. kein sicherer Beweis dafür, dass Philo sie untergeordnet hat. Anderseits spricht Philos Bezeichnung der proph. Ekstase als eines möglichen Erlebnisses jeder Seele (Quis rer. div. haeres § 14: σεαυτῆς ἔκστηθι etc.) dagegen; vgl. auch Sap. 7, 27. Das Gewicht dieser ja freilich nicht absolut sichern Gründe wird nicht dadurch aufgehoben, dass auch Josephus die προφητεία dem Joh. Hyrkan sowie Traumoffenbarung und Weissagung sich selbst zusprach (Bell. jud. 1, 2, 8; 3, 8, 3; 4, 10, 7) und trotzdem c. Ap. 1, 8 proph. und nichtproph. Bb. unterschied. Denn dies zeigt nur, dass, was auch in jenen Stellen selbst Anhalt besitzt, Jos. doch nicht so weit wie Philo den Kreis der Inspirierten zog, oder dass Jos. nicht ganz konsequent war. Gegen die Gleichstellung der im griech. AT hinzugefügten Teile lässt sich auch nicht mit Joh. Delitzsch, De Inspir. etc. 19 einwenden, dass diese Teile nicht im Tempel zu Leontopolis verlesen worden seien. Denn aus dem liturg. Gebrauch von Schriftbestandteilen ist ihre theoretische Schätzung nicht direkt erschliessbar.

δ) Das Recht dieser Erweiterung. Dass die hellenist. Juden sich dieselbe „ohne Recht" erlaubt haben, könnte nur gesagt werden, wenn nicht auch die hbr. Juden, noch ganz abgesehen von der Dreiteilung ihres rel.-sittl. Quellenschrifttums, in dessen dritten Teil Schriften von inferiorer Dignität aufgenommen hätten. Da aber der sekundäre Charakter von Bb., wie Esther und Qh. anzuerkennen ist, so darf nur geurteilt werden, dass zum rel.-sittl. Quellenschrifttum der israel. Religion noch weitere sekundäre Bestandteile durch die hellenist. Juden hinzugebracht worden sind, z. B. zu Chron.-Esr.-Neh. die Bb. der Makk. als weitere Zeugnisse der Gottesreichsschicksale, zum B. Esth. das B. Judith etc. Trotzdem kann dieser Erweiterung nur ein relatives Recht zugesprochen werden. Denn erstens muss das geschichtliche Gesetz beachtet werden, nach welchem mit der Verlängerung des zwischen einem Geschichtsfaktum und seinem literarischen Reflex liegenden Zeitraums die Genauigkeit des letzteren abnimmt. Deshalb ist über Momente der früheren Geschichte Israels in den immer spätern Darstellungen im allgemeinen immer weniger getreue Auskunft zu erwarten, und dies wird auch z. B. durch das über Jeremias Beziehung zur Stiftshütte etc. 2 Mk. 2, 4 ff. bestätigt. Zweitens ist noch zu bedenken, dass auch göttliche Prinzipien bei ihrem Dasein innerhalb der Menschengeister naturgemäss nicht ohne Alteration bleiben. Z. B. die „Lockerung des Zusammenhangs des Handelns mit dem Glauben" (H. Schultz, Alttestl. Theol. 1889, 439) und die damit parallellaufende Betonung des menschlichen Verdienstes, welche beiden Erscheinungen schon in nachproph. Bb. des 3. Hauptteils des hbr. AT ihre Spuren haben (Riehm, Altt. Theol. 401 f.), treten im noch spätern jüd. Schrifttum (Apokr. etc.) noch stärker hervor (v. Cölln, Bibl. Theol. 1, 444. 450; Keerl, Die Apokryphenfrage 1855, 219. 236. 261). Deshalb dürfen mit den proph. Ausprägungen des von Gott durch die Proph. dem Menschengeschlecht dargebotenen Wahrheitsgehaltes die nachproph. Wiederholungen desselben nicht koordiniert werden, und je später sie nach dem Verstummen der Prophetie laut wurden, desto weniger.

ε) Koordination des proph. Inhalts des Quellenschrifttums der israel. Religion mit dem nach- und unproph. Inhalt ist nicht im Neuen Test. ausgesprochen. Denn Gleichstellung der proph. mit den nach-, rsp. unproph. Bestandteilen jenes Quellenschrifttums giebt sich nicht darin kund, dass auch aus letzteren dieser und jener Ausspruch bejahend zitiert wird, — überdies aber sind, wie Esr.-Neh.-Esth., HL., Qh., so auch die Apokr. nie im NT ausdrücklich zitiert, sondern kommen nur wahrscheinlich Berührungen mit den Apokr. im NT vor (Schürer PRE², 1, 486), und wenn Beziehungen auf noch anderes späteres Schrifttum im NT sich finden, wie z. B. Origenes betreffs 1 Kr. 2, 9; 2 Tim. 3, 8 annahm (Zahn 1, 1, 128 f.) und wie in Judä V. 14 ausdrücklich das B. Henoch zitiert ist, so gab es eben auch im NT für die ersten Jahrhh. der Kirche Antilegomena und ist auch im NT nicht der ganze Inhalt koordiniert. Vielmehr läge Gleichschätzung der proph. und der nach- und unproph. Teile des Quellenschrifttums der legitimen Religion Israels nur dann vor, wenn die den nachproph. Bb. eigentümlichen Ideen und Prinzipien (z. B. die Loslösung des menschlichen Thuns vom Glauben als seiner wahren Wurzel und der menschliche Verdienstanspruch) im NT gebilligt wären, während Anfangspunkt und Endzweck des Evang. Christi (Mark. 1, 15; 16, 16) darin bestanden hat, dem Glauben wieder seine wurzelhafte Stellung im rel.-sittl. Leben zu erobern und die göttl. Gnade als die allein verdienstvolle abermals und — trotz des Widerstrebens menschlicher Eigengerechtigkeit — endgiltig zu erweisen.

ζ) Die in Rede stehende Koordination ist noch nicht einmal in jenen Konzilsbeschlüssen zu Hippo 393 und Karthago 397 sicher beabsichtigt worden, indem nur dies ganz sicher ist, dass damals blos der Umfang des hellenist. AT auch für die Christenheit gebilligt wurde. Des Hieron. richtige Stellung zu den Apokr. (vgl. die Worte aus dem Prol. gal. oben S. 468) ist ja auch von Papst Gregor d. Gr. geteilt worden, vgl. Moralia in Jobum (zu Cap. 29): „De qua re non inordinate agimus, si ex libris licet non canonicis, sed tamen ad ecclesiae aedificationem editis testimonium (1 Mk. 6, 46) proferamus.“ — Augustin, der geistige Leiter jener nordafrikanischen Synoden, müsste wenigstens ganz die oben angedeuteten Inhaltselemente der Apokr. übersehen haben, wenn er bei seiner Aufzählung der LXX-Bb. als kanonischer (De doctr. chr. 2, 8) jede inhaltliche Unterscheidung derselben hätte verneinen wollen. — Vollständig ist Luthers Reformation zu dem allein der Religionsgeschichte entsprechenden Standpunkt zurückgekehrt. Man denke an Luthers Urteil über das B. Esth. bei Walch 7, 194; 22, 2080 etc. Ferner gab Luther in der 1. Gesamtausgabe seiner Bibelübersetzung den nur im griech. AT enthaltenen Stücken die massvolle Überschrift: „Apokrypha. Das sind Bb., so nicht der heil. Schrift gleichgehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind“, und die luth. Bekenntnisse nennen als normative Quellen der Offenbarungsreligion nur die scripta prophetica et apostolica (Praef. z. Form. Conc.). Die reformierten Bekenntnisse aber, z. B. die confessio Gallica (1559), cap. 4, erklärten sich noch strenger gegen die Apokr., und so konnte sich von dem puritanischen Schottland aus seit 1825 eine Agitation sogar dagegen erheben, dass mit den Bb. des hbr. AT die Apokr. zusammen-

gedruckt würden; vgl. über diese Apokr.-Streitigkeiten bes. Zöckler, Die Apokr., S. 15 ff. — Jene Koordination ist erst in der 4. Sitzung des Trid. Konzils intendiert worden und wird, obgleich eine freiere Auslegung des Trid. Dekrets noch oftmals auch in der Papstkirche vertreten wurde, jetzt von der herrschenden Strömung dieser Christenpartei prinzipiell als das Richtige hingestellt. Der Tridentinische Konzilsbeschluss, der jeder Vulgata vorgedruckt ist, hatte die angegebene Tendenz deshalb, weil er in dem zum positiven „sacrorum librorum index" hinzugefügten Anathema hinter libri sacri noch folgen lässt: et canonici. Über die Wandlungen der Auffassung dieses Dekrets innerhalb der päpstlichen Christenheit vergleiche man nur z. B. Jahn, Einl. 1, 146 ff. mit Kaulen § 22 ff. und dazu m. Aufsatz „Moderner Romanismus in der Bibl. Einl." (Ev. KZ. 1893)[1]).

---

[1]) Zur „vollständigen wissenschaftlichen Rechtfertigung des kath. Kanon" hat Ant. Scholz, Tüb. Quartalschr. 1890, 261 ff. dies vorgebracht. *α*) Jos., c. Ap. 1, 8 ist „Ausspruch aufs Geradewohl und ist nach dem Zwölfproph.-Buch fingiert, weil er die unter Artaxerxes wirkenden Proph. fälschlich als die jüngsten ansah." Aber schon der tiefe Ernst jener Stelle des Jos. (§ 90, 4), der von den idealen Besitztümern seines Volks angesichts der für sie verbluteten Märtyrer spricht, verbietet, sie als einen „Ausspruch aufs Geradewohl" zu kennzeichnen. Ja, Jos. hat in jener Stelle nicht einmal eine blos persönliche Ansicht ausgesprochen. Es war das Urteil der paläst. Judenschaft, dass die Bb. des hebr. AT die Quellenschriften der jüd. Rel., und dass dieselben vor dem Verstummen der Prophetie entstanden seien. Der Richtigkeitsgrad dieses Urteils kann also nicht dadurch festgestellt werden, dass es zum subjektiven Einfall des Jos. umgeprägt wird. Übrigens wiederum Kaulen § 30 will jene Stelle des Jos. herabsetzen, weil dieser darin „als Apologet" nur das habe hervorheben wollen, was „allgemein im Judentum gelehrt wurde." Indes gerade als Apologet hätte er solches, worin hebr. und hellenist. Judentum differierten, vor den Heiden übergehen müssen, wenn ihm nicht wichtig gewesen wäre, zu sagen, dass von der hbr. Judenschaft in diesem Punkte das Richtige vertreten werde. — *β*) „Bb., die früher in den Synagogen im Gebrauche waren, wurden wieder eliminiert," und zwar „lange nach Chr.", „in christl. Zeit". Aber der Beweis dafür, dass die nur dem griech. AT angehörenden Bb. gottesdienstl. Vorlesebb. der Juden gewesen seien, ist noch zu erbringen. — *γ*) Der Anlass dieser angeblichen spätern Eliminierung soll gewesen sein „eine zwar richtige, aber falsch angewendete Erkenntnis: Tobias bespricht das nämliche Thema, wie HL; Judith, Susanna, Bel, Drache dasselbe, wie Esther, und schienen so entbehrlich". Auf wieviel Bb. hätten die Juden bei konsequenter Anwendung einer solchen Art von Identifizierung ihr kanon. Schrifttum reduzieren können? Jedoch Scholz selbst bezeichnet diese von ihm den Juden zugeschriebene Art als eine Unart: denn, „dieselbe Idee kann als eine vielseitige vielartig dargestellt werden." Er sieht auch ein, dass er der Judenschaft eine „Inkonsequenz" beigelegt hat, „weil dann auch das B. Dn. zum grossen Teil und das B. Jona, das den Gegenstand von Tob. in anderer Gestalt bespricht, hätte weggelassen werden müssen; weil ferner der hbr. Text des B. Esth. am meisten glossiert sei, und es keinen Sinn habe, hbr. Glossen beizubehalten und die griech. zu verwerfen, und zwar um so weniger, als eine Vergleichung der Zusätze zu Esth. bei den Griechen und bei Flav. Jos. mit voller Sicherheit beweist, und auch Übersetzungsverschiedenheiten dafür entscheiden, dass auch diese [Zusätze] ursprünglich hbr. geschrieben waren." Aber auch dies dürfte sich einsehen lassen, dass falls auch wirklich die griech. Zusätze zu Esth. sich als Übersetzung eines hbr. Originals erweisen liessen, dadurch noch keineswegs festge-

§ 94. Übersicht über die vom AT der hbr. Judenschaft ausgeschlossenen, aber im AT der hellenist. Juden enthaltenen Schriften: die „Apokryphen des AT". — 1. Historische, geordnet nach der Zeit, zu welcher die in ihnen erzählten Geschichten wirklich oder angeblich geschehen sind: B. Tobit, B. Judith, das 3. B. Esra, Zusätze zum B. Esther, drei Bb. der Makkabäer. — 2. Prophetische, oder wenigstens zu Prophetenbb. in Beziehung stehende Bb., geordnet nach dieser Beziehung: Brief Jeremiä; B. Baruch; vier Zusätze zu Dn. — 3. Poetisch-philosophische: das Gebet Manasses; die Weisheit Jesu des Sohnes Sirachs; die Weisheit Salomos; *περὶ αὐτοκράτορος [εὐσεβοῦς] λογισμοῦ.*

Die wesentliche Identität des hellenist. AT und der überlieferten LXX-Kodizes ist S. 441 bewiesen. Übrigens enthalten auch die Kodizes nicht alle gleichviel: z. B. das B. Baruch steht im Alex. und Vat.; das Gebet Manasses im Alex.; „von der gottesfürchtigen Vernunft etc." im Alex. und Sin. — Über die Ordnung der Bb. in LXX und Vulg. siehe S. 460. Die oben angewendete Reihenfolge hat ihre Mängel, wie andere, aber auch einige Vorteile, z. B. den, dass die formelle und sachliche Zusammengehörigkeit der im hbr. und im griech. AT enthaltenen Stücke deutlich in die Augen springt. — Die Texte dieser Bb. finden sich, ausser in den LXX-Ausgaben, noch insbes. bei Fritzsche, Libri apocryphi Vis. Ti. graece 1871 (mit Nebeneinanderstellung der verschiedenen Textgestalten und den meisten Varianten). — Über die Entstehungsverhältnisse: Eichhorn, Einl. in die apokr. Schriften des AT 1795: Volkmar, Handb. der Einl. in die Apokr. (3 Tle. 1860—67: Jud., 4 Esra, Assumptio Mosis); dann die Einll. ins AT von Nöldeke, Altt. Lit. 66 ff. 91 ff. 177 ff., de W.-Schr., Keil, Strack, Reuss, Kaulen; weiter Hamburger, Realencykl. f. Bibel und Talmud; Schürer, Gesch. 2, 575 ff.; auch in den Kommentaren: Fritzsche-Grimm, Kurzgef. exeg. Hb. zu den Apokr. 1851—60;

---

stellt wäre, dass diese hbr. Texte einst im jetzigen hbr. B. Esth. gestanden hätten und später daraus weggelassen worden seien. — Da solche Eliminierung nicht durch Thatsachen erwiesen werden kann, müsste sie wenigstens durch Aufzeigung eines naheliegenden oder doch möglichen Motivs wahrscheinlich gemacht werden. Dass Polemik der Anlass gewesen, möchte Scholz 261 f. nicht annehmen (vgl. aber s. Worte S. 210); aber der Trieb des von Gottes Geist verlassenen nachchristl. Judentums war nach Scholz der Quell dieser Reduktion des Kanon. Wenn sich nun bei der vorchrist. Judenschaft ein Gottesgeist als ein ihr Unfehlbarkeit verleihender Amtsgeist konstatieren liesse (vgl. § 34, 3), so müsste er doch zugleich mit Christi Verwerfung von der Judenschaft gewichen sein, während noch ca. 100 Jahre länger die LXX bei den Juden unverworfen war (§ 26, 2), müsste ferner von der angeblichen gottwidrigen Eliminierung der im griech. AT stehenden Bestandteile bei den Kanonverhandlungen der Juden im Talmud eine Spur vorliegen, dürfte endlich der angeblich gottwidrig reduzierte hbr. Kanon nicht im NT (Matth. 23, 35; § 90, 3) anerkannt sein, indem die Länge der Märtyrerreihe durch Gn.—Chron. veranschaulicht ist, nicht etwa durch Gn.—2 Mk.

Zöckler, Kurzgef. Kom. zu den Apokr. 1891; E. C. Bissell, The Apocrypha 1880; Wace, Apocrypha 1888.

§ 95. Das Buch Tobit. — 1. Die Grundsprache.

a) Origenes schrieb an Sextus Julius Africanus, c. 13: [*ἀπὸ τοῦ Τωβία*;] *περὶ οὗ ἡμᾶς ἐχρῆν ἐγνωκέναι, ὅτι Ἑβραῖοι τῷ Τωβίᾳ οὐ χρῶνται οὐδὲ τῇ Ἰουδήθ, οὐδὲ γὰρ ἔχουσιν αὐτὰ καὶ ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστί, ὡς ἀπ' αὐτῶν μαθόντες ἐγνώκαμεν. Ἀλλ' ἐπεὶ χρῶνται τῷ Τωβίᾳ αἱ ἐκκλησίαι κτλ.* In der That sind die beiden jetzt vorliegenden hbr. Gestalten des B. Judith teils aus dem Chald. und teils aus dem Griech. geflossen. *α*) Aus einer ältern Gestalt des überlieferten chald. Textes floss der zuerst 1516 zu Konstantinopel und dann 1542 zu Basel von Seb. Münster herausgegebene Text: Hebraeus Münsteri (Über des letztern Posteriorität s. Nöld., MB. der Berl. Akad. 1879, 50—55). *β*) Der gewöhnliche griech. Text ist übersetzt in der zuerst 1517 zu Konstant. und 1542 zu Isny von Paul Fagius veröffentlichte Text: Hebraeus Fagii (beide hbr. Texte in der Lond. Polygl.; der Hebr. Mü., neu nach Handschrr. hergestellt, mit enthalten in A. Neubauer, The book of Tobit 1878[1]). — b) Hieron. schrieb an [die Bischöfe] Chromatius und Heliodorus: „Exigitis, ut librum Chaldaeo sermone conscriptum ad latinum stilum traham, librum utique Tobiae, quem Hebraei de catalogo divinarum scripturarum secantes his, quae apocrypha[2]) memorant, manciparunt. Feci satis desiderio vestro, non tamen meo studio. Arguunt enim nos Hebraeorum studia [auch bei Migne 29, 25; ? studii] et imputant nobis contra suum canonem latinis auribus ista transferre. Sed melius esse iudicans, pharisaeorum displicere iudicio et episcoporum iussionibus deservire, institi, ut potui, et quia vicina est Chaldaeorum lingua sermoni hebraico, utriusque linguae peritissimum loquacem reperiens, unius diei laborem arripui et, quidquid ille mihi hebraicis verbis expressit, hoc ego, accito notario, sermonibus latinis exposui." Da also Hieron. nur, dem dringenden Wunsche Anderer nachgebend, den chald. Text übersetzt hat, so kann man nicht einmal urteilen, dass dieser Text in den Augen des Hieron., der im allgemeinen die Originaltexte gegenüber LXX und Vetus Lat. bevorzugte, der originale gewesen sei. Auch der von Neubauer a. a. O. herausgegebene chald. Text hat sich nicht als das Original erwiesen. Denn dass in ihm, wie in der von Hieron. latinisierten Gestalt des B. Tob., die 3. Pers. in Bezug auf Tobit schon in 1, 1—3, 6 verwendet wird, ist eine Nivellierung des im griech. Text vorliegenden und durchaus erklärlichen Thatbestandes, dass nämlich erst, nachdem in 3, 7—17 über Sara erzählt ist, von 4, 1 an Tobit in der 3. Pers. erscheint. Vgl. über den sekundären Charakter des von Neub. veröffent-

---

[1]) Eine nachträgliche Hebraisierung der Apokryphen wurde ja auch z. B. von S. J. Fränkel 1830 unternommen.

[2]) So Migne 29, 23 und dazu die Anm.: „Ita legit ms. codex . . . et ita legendum consentiunt viri litterati . . . Ne quis vero hic nobis obstrepat . . . inimicus homo, meminerit, omnes ac singulos libros hagiographos Hebraeorum fuisse memoratos numeratosque ab Hieronymo praefatione in libro Regum, intra quos nec Tobiam nec Judith nullatenus recensere voluit." In m. Ausgabe (von Marianus Victorius Reatinus 1579) steht aber (1, 345): hagiographa!

lichten chald. Textes weiter Grätz MGWJ. 1879, 145 ff.; Nöld. a. a. O. 45 ff.; Rosenthal, Vier apokr. Bb. etc. 1885, 104; Schü., Gesch. 2, 606 etc. — c) Besitzt nun gegenüber dem von Hieron. übersetzten und dem noch vorliegenden aram. Texte der griechische ein Anzeichen der Priorität, so kann er doch nicht durch sprachliche Kritik zum absolut sichern Originaltexte gemacht werden. Denn durch Semitismen oder Gräzismen kann die Originalsprache eines jüdischen resp. judenchristl. Buches nicht zweifellos festgestellt werden. Nämlich *α*) die Hebraismen oder Aramaismen eines griechisch vorliegenden jüd. Buchs können ebenso sehr einer judengriechischen Übersetzung eines hbr. oder aram. Originals, wie einem von vorn herein judengriechisch (S. 117) verfassten Buche anhaften; vgl. z. B. *οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ* Gn. 1, 12, aber ebenso *ἧς εἶχε τὸ θυγάτριον αὐτῆς* Mark. 7, 25. In dem gleich griechisch geschriebenen Prolog des Siracidenenkels erklärt sich *εὗρον οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον* „fand ich eine nicht geringe Unähnlichkeit der Ausbildung" doch nur daraus, dass der ans Hbr.-Aram. gewöhnte Vfr. geneigt sein musste, das adjektivische Attribut, welches zum regierenden Worte einer Genetivverbindung gehört, doch hinter das regierte Wort zu setzen; vgl. das pron. Attribut in *ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου* „von diesem Todesleibe" Rm. 7, 34; ferner nicht blos *ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* Off. Jh. 1, 4, sondern auch *τῆς γυναικός, ἡ λέγουσα* 2, 20. Also kann ein hbr. oder überhaupt semit. Original nicht sicher durch das erwiesen werden, was Scholz, Kom. zum B. Tob. 1889, 7 hervorhebt: *τίνα σοι ἔσομαι μισθὸν διδόναι*; (Alex.; Vat.); etc. — *β*) Anderseits können griechische Spracheigentümlichkeiten auch von Juden resp. Judenchristen gelernt und von ihnen ebenso wohl bei Übersetzung semitischer Originale, wie bei Abfassung von Schriften angewendet worden sein. Deshalb kann das Vorkommen von *καλὸς καὶ ἀγαθός* 7, 7 nicht mit Schü. 606 als positiv für die Originalität des griech. Textes sprechendes Moment betrachtet werden. — *γ*) Etwas anderes ist es, wenn schwierige Elemente eines Textes als Übersetzungsfehler erwiesen werden können. Aber auch K. D. Ilgen, Die Gesch. Tobis nach verschiedenen (griech., lat., syr.) Originalen 1800, CXXIII f. hat solche nicht gesichert. Z. B. das befremdliche *καὶ εὐλόγησε Τωβίας τὴν γυναῖκα αὐτοῦ* 9, 6 fasste er als Verkennung von ויברך טוביה את ואשתו und er begrüsste den Tob. samt dessen Weib. Aber im Hbr. wäre „ו, und" zu erwarten. Betreffs der relativen Ursprünglichkeit der kürzeren Gestalt des griech. Textes (Alex. und Vat. etc.) gegenüber der längeren (Sin.; teilw. Vetus Lat.) stimme ich mit Fritzsche XVII und Nöld. 46—50. Auch eine 3. Form des griech. Textes von 6, 9—13, 17 [sic] ist bei Fritzsche gegeben.

2. a) Inhalt. Tobit (Tobith; *Τωβίτ*, [*Τωβείτ*], *Τωβείθ*), ein Naphtalite, war aus *Θίσβη* (*Θίβη*, Alex., Sin.) im obern Galiläa 722 als Exulant nach Nineve geführt worden (1, 1—3), wurde dort Vater des Tobias (*Τωβίας* 1, 9; 2, 1, wie in der Vulg. auch der Vater selbst heisst) und bewährte seine alte Treue gegen die legitime Religion Israels auch inmitten der Heiden, wie er z. B. dem armen Volksgenossen *Γαβαήλ* zu Rhaga (*ἐν Ῥάγοις*; Vulg.: in Rages; = *Ῥάγαι*) im nördl. Medien zehn Talente borgte etc. Erwähnt sei nur noch, dass der Vergleich des Tob. mit Hiob nur

im Lat. steht 2, 12, und dass Sara nach dem Griech. in Ekbatana wohnte 3, 7, nicht, wie im Lat. „in Rages", sodass 9, 2 f. eine Reise von Rhagai nach Rhagai erzählt wäre. — b) Historisch kann die Grundlage der beiden Familiengeschichten sein. Wie lange aber der nicht unmögliche Grundstoff des Buchs durch die mündliche Überlieferung hindurch gegangen sein muss, ersieht man z. B. daraus, dass Salmanassars Sohn der Sanherib genannt ist (1, 15), und dass die Jahre 701—681 zu 50 (Alex., Vat.; 40 [50] Sin.; 45, Vulg.) Tagen zusammengeschmolzen sind 1, 21 (24). — c) Wann die Überlieferung schriftlich fixiert wurde, lässt sich nicht ganz ausmachen. Doch heisst es 14, 5 (Alex., Vat.): *οἰκοδομήσουσι τὸν οἶκον, οὐχ οἷος ὁ πρότερος, ἕως πληρωθῶσι καιροὶ τοῦ αἰῶνος, καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιστρέψουσιν ἐκ τῶν αἰχμαλωσιῶν κτλ.* Also kannte der Vf. nur den ärmlichen Tempel (Esr. 3, 8—13), hoffte aber einen herrlichen Neubau für die messianische Zeit, der dann *εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος* stehen werde. Folglich lebte er nach 516, aber vor der Tempelrenovation Herodes des Gr. und noch weit mehr vor der Verbrennung dieses Tempels durch die Römer. Innerhalb dieses Zeitraums ist nicht mit Ewald, Gesch. 4, 269 an die pers. Periode, sondern schon wegen des Gebrauchs der Engelnamen an die spätern Zeiten vor Herodes zu denken mit Preiss, ZWT. 1885, 24 ff.; Schü. 605; Scholz 6; Zö. 165 (unrichtig über den terminus a quo Grätz, MGWJ. 1879, 145 ff. 450). Nach den angeführten Worten ist abzulehnen die Meinung von Rosenthal 1885, 114 ff., der urteilte, dass nicht der Satz „denen, die Gott lieben, gereichen alle Dinge zum Besten" als Grundidee des Buchs anerkannt werden könne, sondern der Satz Aqibas „alles, was Gott thut, thut er zum Guten", und der deshalb das Buch „in die ersten Regierungsjahre Hadrians" setzte (S. 135). Mit Recht hat dagegen Goitein, Der Optimismus etc. 1890, 23 gesagt, dass gerade nach dem von Rosenthal als Mittelpunkt des Buchs T. betonten Satz „Thut Gutes und kein Übel wird euch treffen" (12, 7) eben nur dem Frommen das Übel zum Guten gereiche. — Nach jenen Worten und auch an sich ist unhaltbar die Meinung von Grätz, MGWJ. 1879, 446 ff., welcher den Eifer, Leichname zu begraben, die von Königen hingerichtet seien und deren Bestattung ausdrücklich verpönt sei, zur Peripetie des ganzen Buchs machte und dies darum auf die Zeit Hadrians bezog, von dem eine sagenhafte Relation Grausamkeit gegen die Erschlagenen zu Bethar (135 n. Chr.) berichtet. Dagegen Rosenthal S. 109—113, und er hat nach Renan hervorgehoben (134), dass nach dem Barkokhbakrieg die freundliche Aufnahme einer späteren jüd. Schrift in christl. Kreisen als Unmöglichkeit erscheine.

§ 96. Das Buch Judith.

1. Dass Origenes eine hebräische Gestalt des B. J. nicht mehr erkunden konnte, siehe § 95, 1. Hieronymus in Judith: „Apud Hebraeos liber Judith inter apocrypha (andere Lesart: hagiographa; S. 476, Anm.) legitur, cuius auctoritas ad roboranda illa, quae in contentionem veniunt, minus idonea iudicatur. Chaldaeo tamen sermone conscriptus inter historias computatur. Sed quia hunc librum synodus Nicaena in numero sanctarum scripturarum legitur computasse: acquievi postulationi vestrae ... et ...

huic unam lucubratiunculam dedi, magis sensum e sensu, quam ex verbo verbum transferens. Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi: sola ea, quae, intelligentia integra, in verbis chaldaeis invenire potui, latinis expressi. Accipite Judith viduam, castitatis exemplum etc." Gemäss diesem Zeugnis wird am richtigsten ein aramäisches Original des B. J. angenommen, denn davon wollte Hieron. seine Worte „Chaldaeo sermone conscriptus" verstanden wissen. Sicher erschliessen freilich liesse sich weder ein hbr. noch ein aram. Original aus „dem ganzen Kolorit der Sprache" (Schürer, PRE² 1, 505). Aber Übersetzungsfehler können nicht in Abrede gestellt werden. Es ist nur die Frage, ob sie alle mit Fritzsche u. A. aus dem Hbr., oder mit Weissmann, Das B. Judith 1891, 19—23 aus dem Aram. erläutert werden können. Z. B. am Fluss *Αβρωνα* oder *Αβρωναι* 2, 24 erklärt Weissmann aus Verkennung von beəebronai naharâ (?)

2. a) Inhalt. Als Nebukadnezar, König der Assyrer in Ninive, im 12. Regierungsjahre den Arphaxad von Medien bekriegte (1, 1—5), hatten ihm einige westliche Kleinstaaten (Kilikien, Damaskus etc., Judaea etc. 1, 12) die Unterstützung versagt. Zu ihrer Züchtigung sandte er den *Ὀλοφέρνης* (2, 4). Dieser wandte sich auch gegen die Juden, die unter Nebukadn. schon ihren Tempel wieder aufgebaut hatten (4, 3!), und belagerte *Βετυλούα* (Sin.: *Βαιτουλια*, *-λουα*) nicht weit (4, 6 f.; 7, 3; 8, 3) von Dothân (Gn. 37, 17) und an den Pässen hinauf nach Judäa, also doch vielleicht mit Bethel (Gotteshaus) zu kombinieren; aber jedenfalls nicht mit Weissmann (21. 23) in dem simeonitischen בתול (Jos. 19, 4) = בתואל (1 Chr. 4, 30) zu suchen, vgl. S. 23 bei ihm. Eine schöne und fromme Witwe aus jener Stadt hat ihr Volk errettet. — b) Die Geschichtlichkeit sollte α) in alter und neuer Zeit so behauptet werden, dass jener Feldzug in Manasses (noch Kaulen § 265) oder Josias Zeit gelegt wurde (vgl. Otto Wolff, Das B. J. als geschichtl. Urkunde verth. u. erkl. 1861), oder so, dass das B. J. auf den Feldzug zurückblicken sollte, den ein kappadoc. Prinz Olophernes in den Tagen des Artax. III Ochus (361—339) geführt hat (Herzfeld, Jüd. Gesch. 2, 118), oder so, dass die neuliche Rückkehr der Juden aus der Gefangenschaft 4, 3 bis 335 ausgedehnt, unter Nebukad. Alexander d. Gr. verstanden und doch auch wieder nicht verstanden wird, vielmehr der Fall gesetzt wird, dass „die Juden zum Siege des Seleukus bei Gaza 312 viel beigetragen, etwa dadurch, dass sie dem Holophernes, dem Feldherrn des Antigonos, den Engpass bei Betylua verlegten" (Weissm. 10—13), oder endlich so, dass das B. J. durch den asiatischen Feldzug Trajans veranlasst worden sei (Volkmar). — β) Aber bei der bodenlosen Ungeschichtlichkeit des Buchs Judith, die gegen den Jesuit Knabenbauer auch der römische Exeget Ant. Scholz (Kommentar z. B. Ju. 1887, IV—XII) unter Berücksichtigung der Keilschriften bewiesen hat, ist dieses Buch, worin dem Vieh ein Bussfasten 4, 10, wie im B. Jona (oben S. 380) zugeschrieben wird, als blosse Lehrerzählung aufzufassen, welche die Judenschaft in Judith personifizieren und über ihr richtiges Verhalten gegen die Gojim aufklären wollte. Vgl. z. B. schon Luther in s. Vorrede: „Es ist ein geistlich schön Gedicht eines heil. geistreichen Mannes, der darinnen hat malen wollen und fürbilden des ganzen

jüd. Volkes Glück und Sieg wider alle seine Feinde" etc. — γ) Diese Deutung ist umgebogen worden durch Scholz in „Das B. Judith — eine Prophetie" 1885 und dann im Kom. (vgl. oben S. 294. 474). Aber das B. Jud. spricht nach seiner Form nicht von der Zukunft, während doch nur wegen dieser Form seiner Aussagen ein didaktisches Buch eine Prophetie genannt werden könnte. — c) Die Abfassungszeit bleibt unsicher; doch weist mehreres auf die makkab. Zeit, vgl. über die Vertierung des Nebuk. (Dn. 2, 38) in 11, 7; über die Reinigung des Tempels von der Profanierung (ἐκ τῆς βεβηλώσεως) 4, 3 mit 1 Mk. 4, 38—59; die Judith ist als Tochter des Makk. Jochanan oder Mattathias dargestellt (Zunz, Gottesd. Vortr. 1892, 131); anderes bei Zö. 188. — Da schon Klemens Rom. (1 Kor. 55) auf Ἰουδίθ ἡ μακαρία hinwies, so ist auch schon deswegen das Buch Jud. nicht mit Volkmar als Reflex des Trajanszuges 118 n. Chr. anzusehen.

§ 97. Das griech. (erste oder dritte) B. Esra.

Wie es bei einem früheren Stadium der Geschichte beginnt, als das hbr. B. Esra, ist es im griech. AT der 1. Esdras (Vat.; ὁ ἱερεύς im Alex.) genannt. Aber indem später sein sekundärer Ursprung erkannt wurde, und indem man neben dem hbr. B. Esra das einstmals mit ihm verbundene B. Neh. als 2. B. Esra bezeichnete (Vulg.: Liber Neh., qui et Esdrae secundus dicitur), bekam es die Bezeichnung: drittes B. Esra, wie in der Vulg., welche es hinter dem NT abdruckt. — Hieron. ad Domnionem et Rogatianum in Esdram et Neem.: „Nec quemquam moveat, quod unus a nobis liber editus est, nec apocryphorum tertii et quarti somniis delectetur; quia et apud Hebraeos Esdrae et Neemiae sermones in unum volumen coarctantur, et quae non habentur apud illos ... sunt procul abiicienda."

1. Mehr als für die auch von Fritzsche vertretene Ansicht, dass der Text dieses Buches aus einer freien Übersetzung der entsprechenden Partien des hbr. AT geflossen sei, lässt sich für das von Keil 704 f. Schü. 713 und Zö. 157 gebilligte Urteil vorbringen, dass dieser Text eine freie, mehrfach geglättete Reproduktion der betreffenden Teile des hellenist. AT darbiete, die auch nicht absolut die jetzt vorliegende Form gehabt zu haben brauchen. — Die vielfache Übereinstimmung von 3. Esra und LXX würde auch durch die Meinung de Lag.'s (Psalterium Hieronymi 162; Nestle, ThLZ. 1892, 422), dass der griech. Esra älter sei, als die LXX-Übersetzung unserer kanonischen Texte, erklärt; aber ist diese Meinung auch selbst beweisbar und haltbar?

2. a) Das Buch wiederholt im wesentlichen α) 2 Chron. 35 u. 36; Esr. 1 und jenen unrichtig anf den Tempelbau bezogenen Abschnitt Esr. 4, 7—24 in seinen zwei ersten Kapiteln. — β) 3, 1—5, 6 erzählen sodann, wie dem Dareios der Ζοροβάβελ als Sieger im Redekampfe die Erlaubnis abgewonnen, dass die Juden Stadt und Tempel wieder aufbauten. Nämlich ein erster Jüngling pries zuerst durch einen geschriebenen Satz und dann in ausgeführter Rede den Wein als Sieger, ein zweiter den König, aber Serubbabel die Frauen und zumeist die Wahrheit. Vgl. 3, 10—12: ὁ εἷς ἔγραψεν· ὑπερισχύει ὁ οἶνος. ὁ ἕτερος ἔγρ. · ὑπερισχύει ὁ βασιλεύς. ὁ τρίτος

ἔγρ.· ὑπερισχύουσιν αἱ γυναῖκες, ὑπὲρ δὲ πάντα νικᾷ ἡ ἀλήθεια". — Ob dieser Abschnitt vom Pagenwettstreit aus einer geschichtlichen Quelle geschöpft, oder nach mündlicher Tradition, oder ganz frei vom Vf. gestaltet sei, ist unsicher. Unwahrscheinlich aber ist, dass dieses Stück ursprünglich hinter Dn. 6, 1 stand (de Lag., Mitteilungen 4, 358). Der Name „Darius" ist zu wenig Anhalt für diese Meinung. Auch in Jos., Antt. 11, 3, 2 liegt kein Grund. — γ) Endlich wird in 3 Esr. 5, 7—9, 55 nacherzählt Esr. 2, 1—4, 5; K. 5—10; Neh. 7, 73—8, 13.

b) Es lässt sich wohl kein wahrscheinlicherer Zweck dieser Schrift finden, als welchen Bertholdt, Einl. 3, 1011 f. vermutet hat, nämlich dass der Erzähler die Geschichte des Kultus von dessen richtigem Bestande vor dem Exile bis zu seiner Wiederherstellung durch Esra und Nehemia darstellen wollte. — Josephus hat diese Darstellung benützt, vgl. Antt. 11, 3, 2—7 über den Pagenwettstreit. — In dem darin verfochtenen Satze von der siegenden Kraft der Wahrheit sah Augustin, De civ. dei 18, 36 eine mögliche Prophetie auf Christus: „Nisi forte Esdras in eo Christum prophetasse intelligendus est, quod inter quosdam iuvenes orta quaestione, quid amplius valeret in rebus, cum reges unus dixisset, alter vinum, tertius mulieres, quae plerumque regibus imperarent, idem tamen tertius veritatem super omnia demonstravit esse victricem. Consulto autem evangelio Christum cognoscimus esse veritatem".

§ 98. Nachträge zum Buche von der Esther.

1. Ausser kleineren Erweiterungen, welche gegenüber dem hbr. B. Esth. das griechische besitzt und welche Jacob (Das B. Esth. bei den LXX; ZATW. 1890, 241 ff. 291—298) besprochen hat, erhielt die den Juden sehr bedeutungsvolle Geschichte auch umfangreichere Zusätze. Ein hbr. Original derselben ist noch durch Kaulen § 271 und Scholz (Com. ü. d. B. Esther mit seinen „Zusätzen" u. ü. „Susanna" 1892) angenommen worden, ohne dass die dagegen sprechenden Umstände entkräftet und sichere positive Gründe dafür vorgebracht worden wären[1]). Auch der Inhalt

[1]) a) Unentkräftete Gegenargumente: „Einzig der masorethische Text [des B. Esth.] zeigt die in der Bibel nicht mehr nachweisbare Erscheinung von Weglassung umfangreicher Teile des Buchs" (S. X). „Die K. 1. 2. 8. 9 sind ihrem ganzen Umfang nach aus Glossen entstanden. Da diese nicht neue Gedanken oder Momente bringen und bringen wollen, so wiederholt sich das Gesagte in den verschiedensten Wendungen, und die Ordner derselben zeigen ein bewunderungswürdiges Geschick, diese synonymen Darstellungen so aneinander zu reihen, dass der Leser den Eindruck empfängt, als ob er eine stetig sich fortentwickelnde Geschichte läse" (XIX). Also wenigstens diesen Eindruck hat doch auch Scholz. Wo nun steht das, was diesen Eindruck nicht aufkommen lassen wollte? Im hbr. Text dieser Kapitel, oder im griech.? — b) Kraftlose Beweise für Scholz's These: α) „Als Hinweis auf die Entstehungsgeschichte können Stellen gelten, in denen die Rede von vorn anfängt, während nach hbr. Syntax Vav consec. stehen sollte 2, 5. 21; 7, 8; 8, 14 f." (XX). Hängt es nicht zusammen mit der späteren Erscheinung, dass das Impf. cons. mehr verschwindet? β) „Der Traum und seine Auslegung etc. ist ... im Chald. erhalten ... Für die Annahme, dass es Rückübersetzungen aus dem Griechischen seien, fehlt jeder Grund" (XXI). Aber weshalb bei der auch von Scholz X erwähnten Erlaubnis des Talmud, dass das B. Esth. in jeder Sprache öff. vorgelesen werden dürfe, nicht auch Erweiterungen

der nur griechischen Texte lässt dies als die natürlichste Annahme erscheinen, dass diese Darstellungen aus weiterer Beschäftigung des Volksgeistes mit der Esthergeschichte geboren worden sind.

2. a) Diese Texte enthalten folgende Erweiterungen des hbr. B. Esth.: *α*) Vor Esth. 1, 1 den Traum des *Μαρδοχαῖος*; *β*) hinter Esth. 3, 13 das Edikt des Haman; *γ*) hinter 4, 17 das Gebet des Mardochaeus und das der Esther; *δ*) eine Ausschmückung von Esth. 5, 1. 2 über die Szene zwischen Esther und *Ἀρταξέρξης* [!]; *ε*) bei 8, 13 den Wortlaut von Mordekhais Gegenedikt; *ζ*) hinter 10, 3 eine Auslegung des Traumes des Mordekhai und eine Erzählung vom Bekanntwerden des Purimfestes in Ägypten. — b) Die Entstehungszeit ist unbestimmt, nur hat schon Jos. (Antt. 11, 6) die Zusätze gekannt.

§ 99. Das erste Buch der Makkabäer.

1. Von ihm kannte auch Origenes eine hbr. Gestalt, denn als Worte des Orig. schrieb Eus., h. e. 6, 25, 3: *Ἔξω τούτων ἐστὶ τὰ Μακκαβαϊκά, ἅπερ ἐπιγέγραπται Σαρβὴθ Σαρβανέλ* (Alex.; auch *Σαβαναιελ*); am wahrscheinlichsten = שרבת שר[י]בני אל, Geschichte des [der] Fürsten der Kinder Gottes. Hieron., Prol. gal.: Machabaeorum primum librum hebraicum reperi. — Die Übereinstimmung von LXX Dn. 12, 11 [sic] und der griech. Gestalt von 1 Mk. 1, 54 in *βδέλυγμα ἐρημώσεως* ist allermindestens so erklärlich, dass der berühmte Ausdruck bei der Gräzisierung von 1 Mk. entlehnt worden ist. Daraus kann also kein griech. Original von 1 Mk. mit Hengstb., Beiträge 1, 292 f. erschlossen werden. Die griech. Übers. ist wahrscheinlich schon

---

des ursprünglichen Estherbuches ins Aram. hätten übertragen werden können (Anfänge dazu auch im 2. Targum; S. XVII!), ist unerfindbar. *γ*) „Noch entscheidender [!] für ein hbr. Original der Zusätze ist Flav. Jos., der sie, mit Ausnahme des Traumes und seiner Erfüllung, sämtlich bringt. Jos. berücksichtigt überall nur, was er in der hbr. Schrift vorfand, und wird hier keine Ausnahme gemacht haben. Jedenfalls wäre letztere Annahme zum Beweise verpflichtet". Im Gegenteil muss Scholz erst beweisen, dass Jos. nur berücksichtige, was er in der hbr. Schrift vorfand; vgl. oben S. 90. 444 und auch Schü. 1, 62. Aber Scholz sagt weiter: „Die Übersetzung ist durchaus für sein Wissen und Können zu gut". Diese Behauptung liesse sich nur erhärten, wenn nachweisbar wäre, dass die Sprache der von Jos. betreffs Esth. gegebenen Darstellung sich durchaus nicht mit der sonstigen Art des Jos. vertrüge; sonst ist jene Behauptung eine Flucht ins Ungewisse. Scholz kann aber nur sagen: „Eine Vergleichung der Stücke bei ihm und bei den Griechen ergiebt die wesentliche Identität der Gedanken bei fast durchaus andern Worten, die so weit von einander verschieden sind, dass an die Entstehung dieser Verschiedenheiten auf Grund eines griech. Originals nicht gedacht werden kann, vgl. z. B. 3, 15—18; 8, II ff. 5, II ff. Dabei zeigt sich die Spr. bei Jos. als einfacher..., während die griech. Übersetzung... in den Manifesten einen feierlichen Ton anschlägt, wobei die hbr. Schreibweise fast völlig verwischt ist". Nun warum kann Jos. nicht einen griech. Text vereinfacht haben? Warum kann er nicht für *πολλῶν ἐνάρξας ἐθνῶν καὶ πάσης ἐπικρατήσας τῆς οἰκουμένης ἐβουλήθην κτλ.* (3, 15) geschrieben haben *πολλῶν ἐθνῶν ἄρξας καὶ πάσης ἧς ἐβουλήθην κρατήσας οἰκουμένης*? Man kann also Scholz ruhig hinzusetzen lassen: „Dieses durch äussere Zeugnisse feststehende Resultat wird durch eine Reihe von Übersetzungsverschiedenheiten, Eigentümlichkeiten oder Fehlern bestätigt", zumal er selbst zugestehen muss: „obgleich die freie und feierliche Übersetzung in den Edikten die Arbeit nicht wenig erschwert".

von Jos. gebraucht worden, s. Bloch, Die Quellen des Flav. Jos. 1879, 80 ff.; doch vgl. auch v. Destinon, Die Quellen des Flav. Jos., 1 (1882), 60 ff. u. Schü. 2, 581.

2. a) Es erzählt, wie Alex. d. Gr. einen schlimmen Nachfolger erhalten habe in Ant. Epiphanes, wie aber gegen ihn der Priester Mattathias als Anführer der treuen Majorität der Juden aufgetreten sei (K. 1 f.), wie unter Judas Makkabäus (3, 1—9, 22), dann unter Jonathan (9, 23—12, 53) und Simon (K. 13—16) die Religion und Freiheit Israels verteidigt worden ist. — b) Das Buch ist eine im allgemeinen gute Quelle für die Geschichte der in ihm behandelten Zeit, wenn es auch die Grösse der Armeen nicht statistisch genau angegeben hat und von auswärtigen Verhältnissen wenig Kenntnis zeigt[1]). — c) Da der Vf. nach 16, 24 „ein Buch über das Hohepriestertum" des Joh. Hyrkan, aber nicht den rauhen Angriff des Römers Pompejus auf die jüd. Selbständigkeit kannte, hat er wahrscheinlich zwischen 105 und 63 v. Chr. geschrieben.

§ 100. Das zweite Buch der Makkabäer.

1. Auf dieses bezog sich jene Aussage des Orig. (Eus., h. e. 6, 25) nicht mit, und Hieron. fuhr im Prol. gal. so fort: „Secundus [Machab. liber] graecus est, quod ex ipsa quoque phrasi probari potest." Wenn auch diese Begründung nicht sicher gegeben werden könnte, da ja die Übersetzung von einem ausnehmend guten jüd. Gräcisten (vgl. Lukas) gefertigt sein könnte: so wird doch die Kraft jenes äusseren Zeugnisses auch durch die Abstammung von 2 Mk. verstärkt. — 2. a) Mit seinem Inhalt greift es weiter zurück, als 1 Mk., denn es erzählt schon von Seleukus IV Philopator, dem Vorgänger des Ant. Epiph.; aber es schliesst bereits mit der Besiegung des Nikanor im J. 162/161 [Schlatter 18: März 161] Kap. 15, 39, also bei 1 Mk. 7, 50. — b) Der Vf. wollte (2, 23) das von dem Kyrenäer Jason in 5 Bb. Gemeldete in eine Darstellung (*σύνταγμα*) zusammenziehen und schrieb vor der röm. Zerstörung Jerusalems, wenn auch Josephus sein Buch noch nicht benützte, sondern dieses (2 Mk. 1, 10) erst von Klemens Alex., Strom. 5, § 98 [sic] zitiert ist.

§ 101. Das dritte Buch der Makkabäer.

1. Ebenso wenig zweifelhaft ist griech. Original bei diesem auf die hellenist. Juden Ägyptens bezüglichen Buche. — 2. a) Ptol. IV Philopator (221—204) wollte auf einem Kriegszuge gegen Syrien in den Tempel

---

[1]) Nach Schlatter, Jason von Kyrene 1891, 2 ist „1 Mk. auf Jason zurückzuleiten und als die Übersetzung einer hbr. Bearbeitung desselben aufzufassen." Denn „dass sich zwei Erzähler [1. u. 2. Mk.] unabhängig von einander in diesem konstanten Parallelismus bewegen, ist nicht möglich, besonders wenn der eine hbr., der andere griech. schreibt und beide somit von Haus aus einen sehr verschiedenen Horizont haben" (43). „Der einzige unsolide Bestandteil in 1 Mk. ist der Briefwechsel der Makk. mit Sparta und Rom" (46). „Der Vf. fand bei Eupolemus noch andere für die Hasmonäer ruhmreiche Dokumente, die Jason seltsamerweise ausgelassen hatte. Er legte dieselben in seine Bearbeitung Jasons ein" (50). Auch „in dem störenden Einfluss der Monatsberechnung liegt ein Beweis, dass 1 Mk. seine Chronologie nicht original gebildet, sondern gegebene Daten berechnet hat" (19 [?]). Vgl. bei Schlatter auch über die geistige Art von 1 Mk. S. 51. 55.

eindringen (K. 1), aber auf das Gebet des Hohepriesters Simon hat ihn Gottes Hauch *ὡς κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου* hinausgepeitscht (*ἐμάστιξεν* 2, 21 f.). Deshalb liess er die Juden Ägyptens als *δυσσεβεῖς τούτους κατὰ νώτου προδότας καὶ βαρβάρους πολεμίους* (3, 24) fangen, damit sie im Zirkus von Elephanten zertreten würden. Aber die trunken gemachten Elephanten (5, 2) fielen in das Klagegeschrei der Juden mit ein (5, 48 ff.) und Ptol. nahm den Befehl zurück (6, 18 ff.). Zur Erinnerung daran (6, 36) haben die äg. Juden ein Dankfest festgesetzt (7, 16 ff.). — b) Der histor. Kern liegt vielleicht darin, dass die äg. Juden einmal von einer Verfolgung oder sogar einer Elephantenhetze errettet wurden und ein Fest zum Andenken an eine aussergewöhnliche Errettung feierten. Wenigstens erwähnt auch Jos., c. Ap. 2, 5 eine Elephantenhetze gegen Juden, nur allerdings als Anlass derselben die Absicht des Ptol. VII Physkon (170—117), sich bei seinem Zuge gegen Onias den Rücken vor den Juden frei zu halten[1]). Die Überlieferung der äg. Juden über die Zeit der Verfolgung kann geschwankt haben, und als sie bis Ptol. IV zurückgewichen war, konnte man zur Erklärung seiner exorbitanten Verfolgungsmassregel einen vergeblichen Wunsch desselben, den Tempel zu betreten (vgl. das Erschrecken Alex. des Gr. vor dem Hohepr., Jos., Antt. 11, 8, 5), noch leichter vor dem ungestraften Eintritt des Pompejus ins Heiligtum, als nachher ersinnen. Ist schon deswegen das Aufkommen dieser Legende nicht als Reflex vom vergeblichen Versuch des Caligula, seine Bildsäule im Tempel aufzustellen (39—40 n. Chr.) anzusehen, so ist dieser Plan auch nur durch ganz indirekte Einwirkung Gottes auf den Geschichtsverlauf vereitelt worden (geg. Reuss § 574).

§ 102. Der Brief des Jeremia.

Bei dieser *ἐπιστολὴ Ἱερεμίου* ist griech. Original sicher, ja sie ist „in verhältnismässig gutem Griechisch abgefasst“ (Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. 2 [1892], 616). Dieser Brief enthält eine bittere Bekämpfung der Abgötterei. Derselbe sollte den wirklich von Jeremia gemäss 29, 1 an die Exulanten in Babylonien gesendeten Brief ergänzen. Die Unächtheit desselben ergiebt sich schon daraus, dass die 70 Jahre des Exils (Jr. 29, 10) hier zu *γενεαὶ ἑπτά* ausgeweitet sind V. 3. Auf den Brief ist aber schon 2 Mk. 2, 2 mit den Worten hingewiesen, dass Jr. die Weggeführten ermahnt habe, sich nicht irreführen zu lassen beim Anblick der goldenen und silbernen Bilder und des sie umgebenden Schmuckes. Denn dies steht nicht Jr. 29, oder auch nur 50 f., aber Br. Jr. V. 11. Der Zweifel von Schü. 2, 726 und Zö. 250 ist also unbegründet. — In einem Teil der LXX-Handschrr. steht er allein, aber „nicht selten“ (Fritzsche XVI) ist er auch zum B. Baruch hinzugeschrieben und wird als dessen 6. Kapitel in der Vulg. sowie in der Lutherbibel gezählt.

---

[1]) Niese § 53 f.: „Fyscon Ptolomaeus, cum adversum exercitum quidem Oniae pugnare praesumeret, omnes uero Judaeos in civitate positos cum filiis et uxoribus capiens nudos atque uinctos elephantis subiecisset, ut, ab eis conculcati, deficerent, et ad hoc etiam bestias debriasset, in contrarium quae praeparauerat euenerunt. elephanti enim relinquentes sibi appositos Judaeos impetu facto super amicos eius multos ex ipsis interemerunt“.

§ 103. Das Buch des Baruch, des Schreibers des Jeremia (Jr. 32, 12 etc.).

1. Die Versio syro-hexaplaris (S. 112) bemerkt zu 1, 17; 2, 3, dass dies und jenes Element des B. Bar. nicht im Hbr. stehe. Dieses auf Origenes zurückgehende Zeugnis wiegt schwerer, als was Hieron. in der praef. zu Jr. über das Baruchbuch schrieb: „Apud Hebraeos nec legitur nec habetur". Denn die hbr. Urschrift kann nur schon zur Zeit des Hieron. verloren gegangen gewesen sein. Weil nun die Ankündigung eines Buches Baruchs (1, 1) bereits vom Verf. von 1, 1 herrühren muss, nicht vom griech. Übersetzer hinzugebracht sein kann, und weil dieses in 1, 1 angekündigte Buch in 3, 9—5, 9 enthalten ist: so ist ein hbr. Original des ganzen Buchs anzunehmen mit Kneucker, Das B. Bar. 1879, 21. Er hat überdies eine Wiederherstellung des hbr. Textes versucht (S. 351—361), wie auch A. Herbst im Progr. des Gymn. zu Hildesheim 1886 (bespr. v. mir im ThLBl. 1886, 131 f.). Auch Grätz, MGWJ. 1887, 385 ff. nimmt hbr. Grundspr. an (387—393), z. B. weil nach 1, 7 [2, 4], das Volk geworden sei εἰς ἄβατον, zur Wüstenei, indem משמה verkannt sei, was, auf Personen bezogen, auch Gegenstand des Entsetzens heisse [Jr. 19, 8 etc.]. — Trotzdem ist nicht mit Kneucker 8—20 folgende Stellung der Teile des Buchs als die ursprüngliche anzusehen: a) 1, 1: 2ª. 3; 3, 9—5, 9; b) 1, 4—7. 9—14 und c) 1, 15—3, 8. Noch weniger sind zwei Teile (1, 1—3, 8 und 3, 9—5, 9) von zwei Vf. anzunehmen, wie z. B. Schü. 2, 722; Zö. 239 und Hilgf., ZWT. 1892, 511 urteilten. Dies wird nicht durch die verschiedene Gräzität der beiden eben genannten Abschnitte verlangt, aber durch die positiven Angaben des Buches selbst verboten, wie folgende dem Buche selbst entsprechende Inhaltsübersicht beweist.

2. a) Inhalt: α) Ankündigung eines Buches, welches Baruch in Babylonien schrieb (1, 1), und durch dessen Verlesung (1, 3) Jojakhin sowie dessen Mitgefangene zum höchsten Bussschmerz, zu einer Geldsendung nach Jerusalem, für welche Opfer gekauft werden sollten, und zur Mitsendung eines Sündenbekenntnisses (1, 15—3, 8) bewogen wurden. β) Das in 1, 3 angekündigte Buch des Baruch, durch dessen Verlesung jenes Bussgebet der Exulanten hervorgerufen wurde, indem in diesem Buche als Ursache des Exils das Verlassen (3, 12) der im ganzen Weltall nicht auffindbaren und in Israel allein geoffenbarten Weisheit geltend gemacht, aber auch den künftig zur Weisheit (zunächst dem Monotheismus 4, 7) zurückkehrenden Volksgliedern neues Glück verheissen wurde (4, 5—5, 9). — b) Unhistorisch setzte der Vf. voraus, dass Baruch mit nach Babel weggeführt worden sei (gegen Jr. 43, 6). Soweit gesagt werden kann, dass von den beiden sehr übereinstimmenden Texten Dn. 9, 7—10 und Bar. 1, 15—18 der erstere der primäre sei, lässt sich die vormakk. Entstehung des B. Bar. verneinen. Hilgf. a. a. O. datiert 1, 1—3, 8 aus der makk. Zeit und lässt 3, 9—5, 9 „den frischen Eindruck der Eroberung Jerusalems durch Pompejus 63 v. Chr. darstellen". Dazu giebt die Ähnlichkeit von Bar. 5 und Ps. Sal. 11, obgleich sie bei 5, 8 und 11, 6ᵇ. 7ª kaum zufällig genannt werden kann, keinen sichern Anhalt, weil der Satz bei Baruch wegen des Zusatzes „auf Gottes Befehl" jedenfalls sich als selb-

ständig und primär erweist. Grätz 395 f. vermutete, dass eine Verspottung der auspicia der römischen augures in 3, 16 f. liege, und das Volk auf die durch Pompejus weggeführten Gefangenen blicke (4, 15: ἔθνος ἀλλόγλωσσον). — Schürer 2, 723 f. meint, das Buch aus der Zeit Vespasians herleiten zu müssen, weil Nebuk. und Belsazar zusammengestellt seien, wie Vespas. und Titus. Aber Nebuk. und Belsazar sind schon in Dn. 5 zusammengestellt. Ferner von 66—69 n. Chr. konnten Opfer für Vesp. und Titus noch nicht empfohlen werden, im J. 70 konnte für solche Empfehlung kein Gehör bei den Jerusalemern erwartet, nach 70 keine Opfer für sie dargebracht werden. Ebenso wankend ist der Beweis, dass zwar auf andere Kriegsnöte [vgl. Lv. 26, 69; Dt. 28, 53; 2 Kn. 6, 28 f.; Klag. 2, 20; 4, 10] das Verzehren der Kinder (Bar. 2, 3) hinblicken könne, dass aber solches auch gerade während der röm. Belagerung Jerusalems (Jos., bell. jud. 6, 3, 4) vorgekommen sei.

§ 104. Die vier Zusätze zur Danielgeschichte.

1. Die Annahme eines hbr. oder aram. Originals hat keinen sichern Boden unter den Füssen. Hieron. wird Recht darin behalten, dass er kein solches als dem Theodotionischen Texte dieser 4 Stücke zu Grunde liegend voraussetzte, obgleich er doch nicht als mit dem Zustandekommen der „Theodotionis edito“ unbekannt anzusehen ist. Er schrieb (Praef. in Dn.): „Daniel ... qui apud Hebraeos nec Susannae habet historiam nec hymnum trium puerorum nec Belis draconisque fabulas, quas nos, quia in toto orbe dispersae sunt, veru [= Obelos; S. 111] anteposito easque iugulante, subiecimus, ne videremur apud imperitos magnam partem voluminis detruncasse. Audivi ego quendam de praeceptoribus Judaeorum, cum Susannae derideret historiam et a Graeco nescio quo eam diceret esse confictam etc. Ohne zureichenden Grund hat wieder Scholz, Kom. ü. Esth. u. Sus. 1892, S. I etc. behauptet, dass die Paronomasien σχινος etc. V. 54 f. 58 f. „unvollkommene Nachahmungen eines hbr. Originals seien“ [1]). Was wiegen alle seine Bemerkungen gegen die Schwierig-

[1]) Der Thatbestand ist doch dieser: σχινος und πρινος sind erstens wegen Assonanz und sodann deswegen gewählt, weil sie mit Verben Alliterationen bilden, die den Sinn des Vernichtens besitzen. Scholz 151 meint nun, in V. 54 f. sei berosch (Zypresse) und jiphros (wird einreissen etc.) verwendet gewesen. Aber dies würde im Hbr. allermindestens nicht ebenso nahe gelegen haben, wie das griech. Verb. Also wären die Redefiguren in der Übers. natürlicher gestaltet, als im Original: gewiss ein unnatürlicher Fall. Sodann V 58 f. soll te'aschschur (Scherbîn-Zeder) und jissor (wird zersägen) vorgelegen haben. Da bleibt immer noch der Mangel, dass die beiden Baumnamen im Hbr. nicht ebenso zusammengeklungen hätten, wie im Griech. Es bleibt also immer eine unnatürliche Annahme, dass ein Übersetzer von den beiden Verben ausgegangen und darnach sich griech. Baumnamen (Mastixbaum und Steineiche) gewählt hätte. — Was soll zu dieser an sich unnatürlichen Ableitung des vorliegenden Textes veranlassen? Scholz macht geltend: alle diese Geschichten wiesen auf eine östliche, semitische Heimat hin. Aber bei dem allgemein jüd. Interesse für Dn. können auch unter den griech. schreibenden Juden die Dn.-Geschichten fortgewuchert haben. „Theodotion hat nach seinem Bekenntnis und dem Zweck seiner Arbeit nur die hbr. geschriebenen Bb. in den Kreis seines Unternehmens ziehen können und

keit der Beantwortung der Frage, warum, wenn die jetzt nur im griech. Dn. vorhandenen Stücke einstmals dem hbr. Dn. angegliedert gewesen wären, gerade diese Abschnitte aus dem hbr. Texte ausgeschieden worden seien, — diese Abschnitte, welche 2. nach ihrem Inhalt sich teils als natürliche Erweiterungen und teils als unorganische Vermehrungen der Dn.-Geschichten erweisen? Denn es lag nahe, dass die Tradition sich ausbildete, Dn. habe schon als Jüngling (*νεώτερος* V. 42; Theod. V. 45: *παιδάριον νεώτερον*) in der Errettung der Sus. eine Spur seiner Geistesgrösse gezeigt, und doch steht dieses bei Theod. vorangestellte Stück unnatürlich vor dem Bericht (Dn. 1, 1 ff.), dass Nebuk. Gefangene aus Jerusalem und — unter diesen auch Dn. gebracht habe. Noch stärker ist die Diskrepanz beim vierten ans Ende gestellten Abschnitt: die Geschichte von Dn. in der Löwengrube (Dn. 6) ist anders motiviert, indem erzählt wurde, dass Dn. die Ohnmacht des Gottes Bel und eines Drachen erwiesen habe etc. Die 2 mittleren von den 4 Zusätzen (hinter Dn. 3, 23. 27) leiten, als zum Teil poetischen Rhythmus atmend, zur folgenden Reihe über.

§ 105. Das Gebet Manasses.

Dass Manasse gefangen nach Ninive geführt wurde und, zur Sündenerkenntnis gebracht, Gott um Verzeihung anflehte, ist 2 Chron. 33, 11—13 erzählt gemäss den Aufzeichnungen seiner Schauer (V. 18 f.; S. 270). Da diese nach ausdrücklicher, wiederholter Angabe auch „sein Gebet" enthielten, so liegt die Annahme am nächsten, dass dessen hebräischer Text gräzisiert worden ist (dafür Budde, ZATW. 1892, 39 f.). Freilich die überlieferte *προσευχὴ Μανασσῆ* kann auch eine spätere Gestaltung einer hbr. Vorarbeit, oder ein von ihr unabhängiges Erzeugnis sein. Es steht im Kod. Alex. der LXX hinter dem Psalter, ist also zu diesem Teile des hbr. Kanon eine apokr. Parallele, wurde von Luther ans Ende der Apokr. und vom Conc. Trid. hinter das NT gestellt.

§ 106. Die Weisheit Jesu des Sohnes Sirachs.

1. In der griech. Kirche wurde „*ἡ πανάρετος σοφία*" von den Spr. Sal. (Eus., h. e. 4, 22, 8) auch auf dieses Buch des Siraciden übertragen (Eus., Demonstr. ev. 8, 2, 71); in der lat. Kirche wurde „Ecclesiasticus" üblich (Cypr., Testim. 2, 1 etc.). Der Siracide hatte hbr. geschrieben, wie auch noch Maschals des Ben Sira im Talmud etc. zitiert sind (S. 89 f. 432. 469), und wie auch Hieron. (Praef. ad Prov.) sagte: hebraicum reperi. Der eigene Enkel des Siraciden hat die griech. Version gefertigt und dies in einem „Vorwort" selbst berichtet[1]).

---

gezogen." Er hat aber, anders als Aquila, eine positive Beziehung zur LXX gehabt (oben S. 108. 111), kann also auch nur griechisch vorliegende Stücke der LXX, die mit einem aus dem Hbr.-Aram. übersetzten Texte verwebt waren, nach besseren Handschr. oder auch ohne dies in vollkommenerer Gestalt dargeboten haben, zunächst mit einem anschaulicheren Eingang (V. 1—5).

[1]) Margoliouth, An essay on the place of Ecclesiaticus in semitic literature (Oxford 1890) hat aus den noch vorhandenen Formen dieser Sprüche sogar dies erkennen zu können gemeint, dass dieselben aus lauter Trimeter oder Tetrameter bestanden hätten. — Dass direkt nach dem Hbr. die syr. Übers. gefertigt sei, hat schon Bendtsen (Specimen exercitationum criticarum in V. Ti. libros apocryphos 1789)

2. a) Gleich den kanon. Mischlê Schelomo enthält das Buch meschālim, Sentenzen, nicht gerade parabolas, wie Hieron. sich ausdrückte[1]). Es beginnt mit *πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου* und stellt die aus der Religiosität fliessende Weisheit des sittlichen Verhaltens nach allen Richtungen dar bis 42, 14. Dann preist der Vf. Gott wegen seiner Schöpfung (42, 15—43, 33) sowie wegen seiner Leitung der israelitischen Geschichte in einem „catalogus virorum illustrium" (K. 44—50) und schliesst mit einem Dankgebet (K. 51). Über eine Dispositionsverschiedenheit der alten Textquellen s. S. 430. — b) Der Vf. war *Ἰησοσολυμίτης* (50, 27). Wann er geschrieben, lässt sich nicht erschliessen *α*) aus dem Lobe des Hohepriesters Simon, des Sohnes von Onia (50, 1—21). Nämlich hinter den im hbr. AT bis Nehemia genannten Gottesmännern ist allein jener Simon hinzugefügt. Also muss dieser eine bes. hervorragende Stelle eingenommen haben und ist wahrscheinlicher der auch im Talmud (Mi. Aboth 1, 2: „Schimʒon ha-ṣaddiq gehörte zu den Resten der grossen Synagoge") und von Jos. (Antt. 12, 2, 4) gefeierte Simon, Onias Sohn, der Gerechte, der Zeitgenosse des Ptolemaeus Lagi, gewesen, als Simon II. um 200. Denn die Annahme, dass der vom Siraciden so herausgehobene Mann gerade sein Zeitgenosse gewesen sei, ist aus dem schon betonten Umstand eine zweifelhafte, und sie droht den Siraciden zu einem Schmeichler zu machen. Sie lässt sich auch durch die Anschaulichkeit der Erzählung (50, 5 ff.) nicht voll wahrscheinlich machen; denn diese Schilderung kann nicht blos durch schriftl. und mündl. Tradition dem Siraciden zugekommen sein, sondern scheint sogar nur so ihre stark aufgetragenen Farben erhalten zu haben. (Keinen Grund giebt für seine Bevorzugung des Simons II. Bloch, Studien etc. 1876, 105 an). *β*) Erschliessen lässt sich die Abfassungszeit aber einigermassen aus den Worten des Siracidenenkels: *„Ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον καὶ συγχρονίσας, εὗρον κτλ.* Denn das *ἐπὶ* „unter der Regierung" ist nicht so abnorm, dass Keil § 242 mit Recht hätte sagen können „die griech. Worte können grammatisch nicht vom 38. J. der Regierung des Euergetes verstanden werden". Aber ohne Analogie und zwecklos wäre es gewesen, wenn des Siraciden Enkel das Jahr seines Lebens angegeben hätte, in welchem er nach Äg. gekommen ist. Nun

---

angenommen, und diese Annahme ist von Nöld., Alttestl. Lit. 1868, 168, von de Lag., Symmicta 1 (1877), 88, von Bickell, Zeitschr. f. kath. Theol. 1879, 387; 1882, 319, und wieder von Nöld. ZATW. 1888, 156 sowie von Margoliouth 1890 gebilligt worden.

[1]) Fertur et panaretos Jesu filii Sirach liber et alius, pseudepigraphus, qui Sapientia Salomonis inscribitur. Quorum priorem hebraicum reperi, non „Ecclesiasticum", ut apud Latinos, sed „Parabolas" praenotatum . . . Secundus apud Hebraeos nusquam est, quin et ipse stilus graecam eloquentiam redolet, et nonnulli scriptorum veterum hunc esse Judaei Philonis affirmant. Sicut ergo Judith et Tobiae et Machabaeorum libros legit quidem ecclesia, sed eos inter canonicas scripturas non recipit: sic et haec duo volumina legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam. Si cui sane Septuaginta interpretum magis editio [sc. Vetus Latina] placet, habet eam a nobis olim emendatam.

hat Ptol. III. Euergetes von 247—221, also gar nicht 38 Jahre regiert, aber Ptol. VII. Physkon oder Euergetes II. von 170 an mit seinem Bruder gemeinsam und von 145 an allein (bis 117) geherrscht und von jenem Termin an seine Regierungsjahre gezählt. Also ist des Siraciden Enkel 133/132 nach Äg. gekommen. Ist nun schon an sich wahrscheinlich, dass der Grossvater des Übersetzers einige Jahrzehnte vorher schrieb, so geschah dies vor 168 auch wegen der Bemerkung 49, 15: *οὐδὲ ὡς Ἰωσὴφ ἐγενήθη ἀνήρ*. Denn darnach hatte der Siracide bei seiner Lektüre der väterlichen Schriften nicht auch das Buch Dn. kennen gelernt. — Unter Euergetes I. ist der Siracide, wie von Keil, so auch von Henri Bois, Essai sur les origines de la philosophie Judéo-Alexandrine 1890 gesetzt worden; vgl. Schürer, ThLZtg. 1891, 138 f.

§ 107. Die Weisheit Salomonis.

1. Hbr. Original ist nur von wenigen, hauptsächlich römischen Theologen angenommen worden (nicht von Kaulen § 328). Gegen Margoliouth, der die Frage „Was the book of Wisdom written in Hebrew?“ bejahte (Journal of the Asiatic Society 1890, 263 ff.), vgl. Freudenthal, What is the original language of the Wisdom of Salomon (Jew. Qu. Review 1891, 722 ff.). Das Urteil von Hieron. s. oben S. 488. — 2. a) Das Buch ermahnt die Richter der Erde (*κρίνοντας τὴν γῆν*) zum Streben nach der Weisheit als dem Mittel einer gerechten Rechtsübung (K. 1—6). Darauf lässt es den Salomo die Quellen der Weisheit darstellen und sie als das die Welt schaffende sowie erhaltende *Πνεῦμα* beschreiben (K. 7—9). Dann wird die Anerkennung der im Grunde mit Gott identifizierten *Σοφία* als die einzige Wurzel eines günstigen Völkerschicksals, aber die Gottesverkennung (*θεοῦ ἀγνωσία* 13, 1), welche sich in der Idololatrie ausprägt, als unfehlbare Ursache des Menschheitsverfalles hingestellt (K. 10—19). — Das Buch berührt sich mit der platonischen Philosophie in den Äusserungen, dass die Seele Präexistenz besitze (8, 20) und, so lange sie im Körper weile, gleichsam gefesselt sei (9, 15; in 3 Ausdrücken: *βαρύνει*, *βρίθει* und *γεώδες* wörtlich wie Phaedon 81b). Vgl. weiter Menzel, De graecis in libris חכמה et *Σοφια* vestigiis 1888, 58 f. Was sodann das Verhältnis der „Weish. Sal.“ zu Philo betrifft, so hat sich in jenem Buch ein praephilonischer Alexandrinismus ausgesprochen, vgl. Menzel, S. 66. Aber sein Hauptsatz „Pseudosalomos *σοφία* ist eine substantielle, Philos *λόγος* eine persönliche Wesenheit Gottes“ ist in zweifacher Hinsicht nicht ganz zutreffend, erstens insofern, als das wahre Ziel des Vf. von „Weish. Sal.“ nicht dies ist, in der Weisheit eine unabhängig neben Gott existierende Wesenheit darzustellen, und zweitens insofern, als auch er Ansätze dazu macht, die Persönlichkeit Gottes auf dessen Medium zu übertragen (7, 22 f. 27; 8, 1. 5), anderseits aber auch Philo dem Logos zugleich Unpersönlichkeit und zugleich Persönlichkeit beigelegt hat (vgl. über den letzten Punkt bes. auch Soulier, La doctrine du Logos chez Philon 1876, VIII. 162 f.). Im ganzen vgl. noch H. Bois, Essai etc. 1890, 211 ff.; G. Fromentin, Essai sur la sapience, Nîmes 1891; zur Auslegung auch Goitein, Optimismus etc. 1890, 15 f. — b) Vielleicht will vom weisen Salomo das Buch nur in dem Sinne stammen (8, 10 ff.; 9, 7), dass dessen Streben nach

Richterweisheit, dieser Hauptseite der Regentenweisheit (1 Kn. 3, 6 ff.) allen *Τύραννοι* d. h. Herrschern empfohlen wird. Von Salomo hergeleitet haben das Buch Klemens Alex., Strom. 6, § 120 etc., Tert., Hippolyt u. A., auch z. B. noch der röm. Theolog Schmid (Das B. der Weish. übers. u. erkl. 1858), aber nicht Kaulen § 327. Gemäss dem Obigen ist es erklärlich, wenn auch nicht richtig, dass als Vf. des Buchs mehrfach Philo angesehen wurde, wie schon Hieron. erwähnte (S. 488), und so auch Luther, Joh. Gerhard, Calov u. A. Man kann nur mit Schürer 2, 758 sagen: „Feststehen dürfte, dass der Vf. jünger ist, als Jes. Sir., aber älter als Philo."

§ 108. Die Rede „Vom Gedanken als Selbstherrscher".

1. In den Handschriften ist es verschieden überschrieben (Fritzsche XX), gewöhnlich *„περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ"*, was nur ein der Kürze wegen gewählter Titel anstatt „Vom gottesfürchtigen Gedanken als einem unbedingten Herrscher über die Leidenschaften und Leiden" ist. Noch missverständlicher ist „De imperio rationis". Weil es seine Beispiele hauptsächlich der makk. Heldenzeit entnommen hat, ist es auch viertes Makkabäerbuch (*Μακκαβαίων* oder *Μακκαβαϊκὸν δ'*) genannt worden. — 2. a) Der Vf. beginnt mit der Erklärung, er sei im Begriff, einen wichtigsten Satz der Philosophie zu beweisen, nämlich ob *αὐτοδέσποτός* (*αὐτοκράτωρ*) *ἐστι τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός*. Er beweist ihn als richtig an den auch in 2 Mk. 6, 18—7, 41 erzählten Martyrien des Eleasar und der sieben Brüder. Dadurch will er den Gesetzesgehorsam als das Mittel zur Bewältigung aller innern und äusseren Mühsale empfohlen haben 18, 1 f.: *„Ὦ τῶν Ἀβραμιαίων σπερμάτων ἀπόγονοι παῖδες Ἰσραηλῖται, πείθεσθε τῷ νόμῳ τούτῳ καὶ πάντα τρόπον εὐσεβεῖτε, γινώσκοντες, ὅτι τῶν παθῶν δεσπότης ἐστὶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός, καὶ οὐ μόνον τῶν ἔνδοθεν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἔξωθεν πόνων."* — b) Das Buch ist in wenige Handschrr. (zunächst Alex. u. Sin.), aber in die meisten (Fritzsche XXI) Ausgaben der LXX aufgenommen worden, weil man immermehr einsah, dass Josephus, dem es schon bei Eus., h. e. 3, 10, 6 zugeschrieben und in dessen Werken es mit abgedruckt wurde, diese Schrift nicht verfasst hat. Denn Jos. hat den biblischen Eigennamen griechische Endungen gegeben; aber in diesem Buche steht *Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ* (7, 19) etc. Ferner hat das Buch viele Hapaxlegomena etc. Vielleicht war, wie Ewald vermutete, diese Darstellung von einem sonst unbekannten Josephus verfasst und ist deshalb zu den Werken des bekannten Josephus hinzugeschrieben worden. Jedenfalls ist sie die Arbeit eines hellenistischen Juden, welcher die wahre Religiosität als die Panace aller Leiden mit Recht der stoischen Philosophie entgegenstellte. — Da dieses Buch eine Zeit allgemeiner Judenverfolgung nicht sicher voraussetzt und die Zerstörung Jerusalems nicht berührt, so ist es vor 70 n. Chr. anzusetzen. — J. Freudenthal, Die Flavius Jos. beigelegte Schrift „Über die Herrschaft der Vernunft" etc. 1869 nannte diese Rede unrichtig „eine [Synagogen-] Predigt"; denn sie geht nicht von einer Perikope des AT, sondern von einem philos. Satze aus. Freudenthal hat aber die in diesem Buche hervortretenden Gedanken (hauptsächlich dass das Blut der Märtyrer ein Sühnmittel ist 6,

29 etc.; vgl. überdies Weber, System der altsyn. Theol. 1880, 313 ff.: das stellvertretende Leiden der Gerechten) und alle dieses Buch betreffenden Fragen gründlich erörtert.

§ 109. Übersicht über das auch vom hellenistischen AT ausgeschlossene, an alttestl. oder überhaupt vorchristl. Namen und Stoffe sich anknüpfende, wesentlich von Juden stammende Schrifttum aus der vor Barkokhba liegenden Zeit: die „Pseudepigraphen des AT."

1. Obgleich auch unter den nur im hellenist. AT enthaltenen Schriften einige ihrem Vf. nach nicht nur anonym, apokryph im Sinne des Augustin, sondern pseudonym, pseudepigraphisch sind: so hat man doch letzteres Attribut den nicht im hellenist. AT enthaltenen, aber an Israelitisches und Heidnisches angelehnten, übrigens von Juden und Christen verfassten Literaturprodukten reserviert, weil diese in ihrer Mehrzahl eine mit bewusster Absicht gegebene unrichtige ἐπιγραφή besitzen. Der Umfang dieses Schrifttums scheint nach unten hin ein offener bleiben zu müssen. Denn eine an einen alttestl. Namen (Abraham) angeknüpfte Darstellung ist auch das Buch Jeṣîra (ed. Rittangel 1642. p. 208). Aber wahrscheinlich lässt sich doch die untere Zeitgrenze dieses Schrifttums finden. Sie dürfte aus mehr als einem Grunde durch die Epoche Barkokhbas bezeichnet werden, in welcher die Spannung zwischen Judentum und Christentum einen überaus hohen Grad erreichte, in welcher ferner betreffs der Messiashoffnung bei den Juden ein starker Rückschlag eintrat, und höchstens bis zu welcher das von manchen Älteren auf R. Aqiba zurückgeführte Buch Jeṣîra zurückreicht.

2. Wie die Bb. des hbr. AT und wie die Apokryphen, so können auch die Pseudepigraphen des AT nach ihrem wesentlichen Inhalte in drei Hauptklassen zerlegt werden. Die wichtigsten Glieder derselben sind: a) Erzählende: Das Buch der Jubiläen; das Hexaëmeron und die Adamsbücher; das Buch über Noahs Frau Noria; über Josephs Frau Asenath Gn. 41, 45; über die äg. Zauberer Ex. 7, 11, welche Jannes oder Jamnes und Mambres geheissen haben sollen (2 Tim. 3, 8); über Manasses Bekehrung (2 Chr. 33, 11). — b) Prophetische: Das Buch Henoch; die Testamente der zwölf Patriarchen; die Assumptio Mosis; die Ascensio Isaiae; eine Prophetia Jeremiae; die Apokalypse des Baruch und der Rest der Worte Baruchs; das 4. und 5. Buch Esra; — c) lyrisch-poetische: ein Pseudepigraph „David", vielleicht nur Ps. 151 der LXX; die 18 „Psalmen Salomos"; fünf Oden Salomos.

3. Die Hauptsammlung der schon früher bekannten Texte ist der Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti von J. A. Fabricius, 2. Aufl. 1722 f. Einige sind enthalten in Hilgenfelds Messias Judaeorum 1869 und in Fritzsches Libri Vis. Ti. pseudepigraphi selecti 1871. Einige sind ganz oder teilweise übersetzt und erklärt von Zöckler im Anhang zu „Die Apokr. des AT", S. 403 ff.

§ 110. Das Buch der Jubiläen.

1. *Οἱ Ἰωβηλαῖοι*, (oder *τὰ Ἰωβηλαῖα?*), *ἡ λεπτὴ Γένεσις, Μικρογένεσις*, Leptogenesis; äth. Kufâlê; vgl. Rönsch, Das Buch der Jubiläen 1874, 461 ff. — Hebräisches Original ist durch Hieronymus bezeugt[1]), auch aus inneren Anzeichen, wie z. B. der Zählung von 22 Schöpfungswerken (Kap. 2; vgl. die Zahl der hbr. Buchst.), und daraus zu erschliessen, dass viele Stoffe des Buches in jüd. Schriften enthalten sind[2]). Zu den griechischen (namentlich bei Epiphanius; Rönsch 262—265) und lateinischen Entlehnungen aus dem Buche kam in unserm Jahrh. eine Mailänder Handschrift mit umfangreichen altlat. Fragmenten und eine vollständige äth. Übersetzung, herausgegeben durch Dillmann 1859, ins Deutsche übertragen von ihm in Ewalds Jahrbb. der bibl. Wissenschaft 1849, 1 ff.; 1850, 1 ff. Die altlat. Fragmente und eine neue, von Dlm. gefertigte Übers. der Parallelabschnitte des Äth. sowie die jüd., samar. etc. Parallelen und Anspielungen wurden gesammelt durch Rönsch a. a. O. Eine neue äth. Handschrift ist mit benützt worden von Dillm. in Beiträge etc. [oben S. 90], Sep.-Abdr., S. 2.

2. *a*) Inhalt und Art. Das Buch beginnt mit der Erzählung, dass am 16. Tage des 3. Monats im 1. Jahre nach dem Auszug Israels aus Äg. Mose von Gott auf den Sinai gerufen worden sei, damit er die Gesetzestafeln etc. empfinge (K. 1). Der Engel des Angesichts [Jes. 63, 9] sagt dem Mose alles von der Schöpfung an bis zur Überschreitung des Schilfmeeres Geschehene (K. 48), giebt ihm eine Verordnung der Passahfeier (K. 49) und verkündet ihm, dass noch Jubiläen vergehen werden, bis Israel sich von aller Schuld und Missethat reinigt, und dann die Erde rein sein wird für immer (K. 50). Bei der in K. 2—48 enthaltenen Neudarstellung des in Gn. 1—Ex. 14 Erzählten werden alle Ereignisse zu 50 Jobelperioden von je 49 [!] Jahren und zu deren einzelnen Sabbathsjahren in Beziehung gesetzt (49 Jubiläen + 1 Jahrwoche + 2 Jahre = 2410 Jahre + 40 Jahre der Wüstenwanderung = 50 Jobelperioden; Rö. 462 f.). Ausserdem ist nicht blos die Sabbathsfeier, sondern auch die im Pent. von der Sinaigesetzgebung an datierten Feste und Opferarten als schon vor Mose beobachtet hingestellt, also die Perioden der alttestl. Geschichtsschreibung verwischt, auch viele Namen als Produkte der Legendenbildung genannt und neue Materien z. B. über Mond- und Sonnenjahr eingestreut. Obgleich so die alttestl. Genesis durch das B. der Jub. an Umfang übertroffen wird, ist dieses dem Range nach „die kleine Genesis" genannt worden (Rö. 467). — b) Herkunft. Nicht ist das Buch mit Krüger (ZDMG. 1858, 259 ff.) ins J. 320 v. Chr., oder mit Langen (Das Judentum in Pal. 1860, 84 ff.) zwischen 160—140 v. Chr., sondern mit Rönsch 529, Dillm. (Beitr. 12) und Schürer 2, 680 ins 1. christl. Jahrh. vor 70 zu setzen,

---

[1]) Epist. 127 [edit. 1579], 18: „Hoc. verbum [רסה], quantum memoria suggerit, nusquam alibi in scripturis sanctis apud Hebraeos invenisse me novi, absque libro apocrypho, qui a Graecis *μικρογένεσις* appellatur"; auch Abschnitt 24.

[2]) Gesammelt durch Treuenfels in Fürsts Literaturblatt des Orients 1846, Nr. 1—6 und durch Jellinek, Beth ha-Midrasch III, 1 ff. 155 ff. Eine Rückübersetzung ins Hbr. versuchte Rubin, Das B. der Jubiläen, Wien 1870.

denn der Bestand des Tempels ist vorausgesetzt (K. 1). — Ferner dürfte man am richtigsten mit Dillm. (Beitr. 11) urteilen, dass der Vf. „für einen pal. gelehrten Juden zu halten ist, welcher in einer Zeit. wo noch pharis., sadduc. [Seligkeit ohne Auferstehung; Kap. 23], chasidäisch-essenische Gesetzesauslegungen durch einander wogten, seine eigentümlichen, von den herrschenden oder doch später siegreich gewordenen immerhin vielfach abweichenden Schulmeinungen in diesem Buche niederlegte und durch dasselbe zu verbreiten suchte". — Weil der Vf. in seinen gesetzlichen Bestimmungen (s. Beer, d. B. der Jub. u. s. Verhältnis zu den Midraschim 1856) keineswegs durchaus übereinstimmt, so hat man ihn in den Kreisen der Essäer (Jellinek a. a. O.; trotz der Wertschätzung der blutigen Tieropfer!), der Samaritaner (Beer; trotz der Lobpreisung Judas und des Zion!) gesucht (s. dagegen jetzt Dillm., Beitr. 9—11). Nicht positiv lässt sich auch die „Vermutung" von Rönsch (518—520) begründen (etwa z. B. durch Vergleichung des Verbots, das Vieh am Sabbath zu tränken, mit Luk. 13, 15; 14, 5), dass manche Sätze des Buchs gegen die Sekte der Nazarener gerichtet seien, und dass es die zersplitterten Elemente des Judentums gegen das Heidentum und Christentum habe zusammenscharen wollen.

§ 111. Hexaëmeron und Adambücher.

Eine Ausschmückung der alttestl. Darstellung des Sechstagewerkes, also das Hexaëmeron (äth. u. arab. ediert von Trumpp 1882), bildet den einleitenden Teil zur Vita Adami, die von Dillmann in Ewalds Jahrbb. 1853 aus dem Äth. übersetzt und äth. von Trumpp 1880 herausgegeben worden ist. Sie führt den Titel „Kampf des Adam und der Eva, den sie durchzukämpfen hatten nach ihrer Vertreibung aus dem Garten und während ihres Aufenthaltes in der Schatzhöhle" etc. (Eine Sammlung von Sagen über die Grabkapelle von Adam bis Lamech und über die darin aufbewahrten, aus dem Paradiese stammenden, zuletzt durch die Magier dem Christuskinde dargebrachten Schätze heisst spelunca thesaurorum, aus dem Syr. übersetzt durch Carl Bezold 1883). In jenem Adamsbuche finden sich auch die weitverbreiteten Sagen von Golgatha als dem Begräbnisorte Adams (Fabr. 2, 311 ff.). Es giebt auch eine *Διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδάμ* (Rönsch, Jub. 468—476) etc. — Nur im Titel und einzelnen Stoffen verwandt, sonst aber ganz anderen Inhaltes ist der mandäische „Codex Nasaraeus Liber Adami appellatus", herausgegeben durch Norberg (1815 f.), oder „Thesaurus sive Liber Magnus, vulgo „Liber Adami" appellatus". herausg. durch H. Petermann 1867. Vgl. jetzt bei Brandt, Die Mandäische Religion 1889, 207—209 eine Übersicht über alle Materien dieses Buches.

§ 112. Das Buch Henoch.

1. Ein hbr. (oder aram.) Original ist anzunehmen, weil die vielen erst in diesem Buche vorkommenden Eigennamen aus dem Semit. abzuleiten sind, und weil das Buch auch im Kreise der hbr.-aram. Judenschaft bekannt war (im B. der Jub., K. 4 f. etc,; Rönsch 407—412; im Sohar etc.). Allerdings die Midraschfragmente, die Jellinek aus einem Sepher Chanokh herausgab (Beth ha-Midrasch II, 114 ff.; III, 155 ff.) sind

nicht dem jetzt bekannten Buche Henoch entlehnt; vgl. L. Goldschmidt, Das B. H. aus dem Äthiop. in die urspr. hbr. Abfassungsspr. zurückübersetzt, mit Einl. und Noten 1892, XIV. — Es wurde ins Griech. übertragen, war im Brief Judä V. 14 f. zitiert, ist aber dann bis auf kleine Bruchstücke verloren gegangen gewesen[1]). — Vollständig wurde es in der durch Bruce 1773 aus Abessinien mitgebrachten äth. Bibel aufgefunden, herausgegeben von Dillmann 1851, übersetzt und erklärt durch denselben 1853 und G. Schodde, The book of Henoch 1882; Kap. 6—11. 14—16. 46—51 bei Zöckler.

2. Inhalt. Nach einer Einleitung (K. 1—5) enthalten *α*) K. 6—36 eine Erzählung vom Fall der Engel und von den Reisen, die Henoch durch Himmel und Erde gemacht hat; *β*) K. 37—71 Bilderreden über das Himmelreich und den Messias; *γ*) K. 72—82 Astronomisches und Physikalisches; *δ*) K. 83—91. 93 zwei Traumgesichte, die Henoch vor seinen Reisen hatte, enthaltend einen Überblick über die Entwickelung des Weltlaufs bis zur Messiasankunft (apokalyptische Beschreibung der zehn Weltwochen); *ε*) K. 92. 94—105: Mahnreden des Henoch an den Methusalah und dessen Nachkommen, wozu sich noch zwei Anhänge (K. 106 f. 108) gesellen. — 3. Die Gründe der Nichteinheitlichkeit sind besonders genau entwickelt worden durch K. R. Köstlin, in Baurs und Zellers Theol. Jahrbb. 1856, 240 ff. — 4. Entstehung: a) K. 1—36. 72—105 (mit den samaritanischen Zahlen der Urgeschichte) sind, mit Ausnahme einiger nachher anzuführenden Interpolationen, am wahrscheinlichsten aus der Zeit des Johannes Hyrkanos (135—105). So namentlich Wieseler, ZDMG. 1882, 185—192; Dillm., Pseudepigraphen des AT (PRE². 12, 351); Schürer

---

[1]) Zunächst 6, 1—9, 4 sowie 8 [!], 4—10, 14 und ein im äth. B. Henoch keine Parallele besitzendes Stückchen, aufbewahrt bei Synkellos, abgedruckt bei Dillmann, Das B. Henoch 1853, 82—86; ferner ein Bruchstück 82, 42—49, besprochen von Gildemeister (ZDMG. 1855, 621—624) sowie O. v. Gebhardt (Merx' Archiv 2 [1872], 242 ff.); endlich auf einem 1886/7 zu Akhmim in Ägypten ausgegrabenen Papyrus 1, 1—32, 6, und zwar 3, 19 (Schluss) — 21, 9 (Anfang) doppelt, jetzt nach Bouriant (Mémoires... de la Mission archéol. Française au Caire tom. IX, 1892), aber mit Beigabe von Akzenten, Kapitel- und Verseinteilung etc. veröffentlicht sowie einer grundlegenden (auch 3 neue äth. Handschrr. sind verglichen) Erörterung unterzogen von Dillmann (Sitzungsber. d. Berl. Akad., 15. Dec. 1892, S. 1039 ff.). Ich hebe hervor, dass Dlm. sehr einleuchtende Beweise für das hebräische Original des Henochbuchs gegeben hat (1052—1054), z. B. hat der neugefundene griech. Text 10, 9: *πορεύου ἐπὶ τοὺς μαζηρεους*. Das kann nur auf Herübernahme eines hbr. mamzerîm(n) (Bastarde) beruhen, also stammt das manzerân des Äth. aus der Urschrift und ist nicht vom amhar. manzer (Wüstling) herzuleiten, vielmehr letzteres als Lehnwort aus dem Hbr. anzusehen. — Ferner der im äth. Henochb. für den 4. Erzengel (Uriâl-Uriân 9, 1) auftretende Name Arsjalâljûr 10, 1 konnte nicht wegen des *Οὐριήλ* des Synk. aus Verschreibung und Verschlimmbesserung erklärt werden, weil Synk. auch nur eine Vereinfachung gegeben haben konnte. Aber nun haben 2 neue äth. Handschrr. arsêljêl (S. 1048) und der neugefundene griech. Text (*καὶ ἔπεμψεν*) *ἐστραήλ* (S. 1082): da ist wohl zweifellos, dass diese griech. Form erst zur Bildung von arsêljêl und dann unter Konkurrenz von Uriâl schliesslich zur Entstehung von Arsjalâljûr geführt hat. — Angekündigt ist: A. Lods, Un fragment grec du livre d'Hénoch 1893.

2, 625 (mit einer Kautele); Zö. 429; Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu 1892, 12; Hilgenfeld, ZWT. 1892, 446; Goldschmidt XII.

b) Zur Beurteilung der Bilderreden (K. 37—71) will ich in aller Kürze folgenden Beitrag geben. *a*) Die mir richtig scheinende Ansicht: In Dn. 7, 13 ist „Menschensohn" nur ein Symbol, ein den Charakter des Gottesreiches veranschaulichender Ausdruck, wie die Tiere, demnach kein als existierend vorausgesetztes Wesen, nicht der Reichsbeherrscher (V. 18. 27) und folglich nicht der Heilsvermittler. — Nicht „sahen die neutestl. Männer in der Gestalt von Dn. 7, 13 jedenfalls den Messias", wie J. Köstlin, TSK. 1892, 414 urteilte; vielmehr that dies zunächst Matth. sicher nicht, denn sonst wären die Frage Matth. 16, 13 ff. und die auf sie gegebenen Antworten unmöglich. Die Stelle ist nur verständlich, wenn „Menschensohn" noch kein feststehender Ausdruck für den Begründer des vollkommenen Gottesreiches oder den Messias war. [In diesem Punkte haben Holsten (ZWT. 1891, 1 ff.) und Hilgenfeld (ZWT. 1892, 45 f.) Recht]. Aber wenn auch Matth. 16, 13 nicht ausschlaggebend sein soll (Schürer 2, 626), weil in den Parallelen (Mrk. 8, 27; Lk. 9, 18) „Menschensohn" nicht vorkommt, so ist doch durch alle Ev. ausgesagt, dass Jesus sich seit dem Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit „Menschensohn" genannt hat (Matth. 8, 20; Mrk. 2, 10; Lk. 5, 24; Jh. 1, 52). Wenn nun damit der Begriff „Messias etc." nach dem Bewusstsein der Zeitgenossen verknüpft gewesen wäre, so hätten die Jünger und das Volk nicht im Ungewissen über den Anspruch Jesu sein können, wären viele Fragen (z. B. Jh. 10, 24) an ihn sinnlos gewesen und die Verfolgung über ihn schon eher hereingebrochen. Wenn demnach gemäss den Ev. und nach den notwendigen Voraussetzungen des Schicksals Jesu dieser etwas Originales gethan hat, indem er „Menschensohn" als Bezeichnung des Begründers und Beherrschers des vollkommenen Gottesreichs (= Messias) verwendete: so ist Zusammenhang in der Ideengeschichte und wird dem „psychologischen Bedürfnis" unserer Zeit genügt, welches Baldensperger (Das Selbstbewusstsein Jesu 1892, IV) befriedigt sehen will. Denn dieses Bedürfnis verbietet nicht, dass man das, was man bei — andern — Ingenien der Menschheit nicht bestreitet, auch Jesu von Nazareth zutraue, nämlich dass er eine neue Idee in die Menschheitsgeschichte gebracht hat. — Nun ist aber mit „Menschensohn" im B. Henoch 37—71 die Vorstellung des Begründers der vollkommenen Theokratie verknüpft. Dort ist erwähnt der Auserwählte 40, 5; 45, 3 f.; „er ward auserwählt" = Menschensohn 48, 6; der Auserw. 49, 2; 51, 3; 52, 9; der Gerechte und Auserw. 53, 6; meinen Auserw. 55, 4; der Auserw. 61, 5. 8. 10. 13; 62, 1; vgl. m. auserw. Sohn Lk. 9, 35; der Auserw. 23, 35; Gesalbter [Messias] Gottes 48, 10; 52, 4; Menschensohn 46, 2—4; 48, 2; 62, 7. 9. 14; 63, 11; 69, 26 f. (Mannessohn V. 29); 70, 1; 71, 17; Weibessohn 62, 5. Ihm ist Vorweltlichkeit 48, 3 etc. und Weltrichterstellung (49, 4 etc.) zugeschrieben. — Da also Hen. 37—71 mit diesem Begriff des Menschensohnes nicht den Zeitgenossen Jesu Christi bekannt gewesen sein kann, so kann es nur einen nachchristlichen und zwar christlichen Ursprung zugeschrieben bekommen.

Und ist es wirklich positiv begründet, dass „diese Bilderreden jüdi-

schen Ursprungs sind, sich insgesamt nur unter dieser Voraussetzung verstehen lassen" (Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum 1892, 105)? Nein, ich habe keine ausschlaggebenden Beweise dafür in dem Abschnitte gefunden; aber nicht wenige Momente, ausser dem bereits Angeführten, begünstigen das Urteil, dass dieser ganze Abschnitt durch Christen, Judenchristen eingeschaltet sei. Christen konnten ja meinen, Henoch müsse auch schon das heilsgeschichtliche Stadium des wahren Messias geschaut haben. Ferner konnte die Existenz der neutestl. Apokalypse zur Nachahmung verleiten. Auch konnte die christl. Erweiterung des Henochbuches durch dessen Zitierung im Br. Judä angeregt werden (über die gefallenen Engel auch Hen. 64 etc.). Endlich dürften für den christl. Ursprung der Bilderreden auch zahlreiche inhaltliche Elemente derselben in die Wagschale fallen[1]).

β) Darum ist es zur Erklärung des Gesamtcharakters dieses Abschnittes nicht genügend, aber es ist auch unmöglich, „sämtliche Menschensohnstellen als Interpolationen auszuscheiden" mit Bousset 105—108. Denn allmählich und organisch wird die nachher mit „Menschensohn" bezeichnete Wesenheit eingeführt durch Vereinigung von Dn. 7, 9. 13 in 46, 1. Ferner schon bei 46, 2 ff. fehlt jedes formelle Anzeichen der Einschaltung. Soll diese gehen bis 47, 2, dann wieder anheben bei 48, 2? Bousset 106: „In K. 48 ist der Zusammenhang bis zur Sinnlosigkeit entstellt. Man lese 48, 1 und 2 einmal hintereinander, der Zusammenhang wird einfach, wenn man von 48, 1 auf K. 49 überliest." Aber so einfach ist dies nicht. Denn an 48, 10 „der Name des Herrn der Geister sei gepriesen!" schliesst sich 49, 1 an, und dagegen von dem Ende von 48, 1 zu 49, 1 ist auch kein glatter Übergang. Der Subjektswechsel 51, 1 f. 3 zeigt auch nicht Interpolation an etc. Warum endlich wären christl. Einschaltungen nur gerade in diesem Abschnitte, dagegen

[1]) Oder zeigen sich christl. Züge nicht in Folgendem? Die Auserwählten der Gerechtigkeit und des Glaubens 39, 6; allerdings möglich „und der Treue", aber hinter Gerechtigkeit ist doch wohl die erstere Bedeutung gemeint; vgl. das Erbteil des Glaubens (oder der Treue) 58, 5; „Glaube und Gerechtigkeit" 61, 4; Glaube wahrscheinlicher vor Weisheit und Geduld 61, 11. — Die Weisheit kam, um unter den Menschen zu wohnen, u. fand keinen Wohnort: da kehrte die Weisheit zurück an ihren Ort nahm u. ihren Sitz unter den Engeln 42, 4 f., vgl. Jh. 1, 11; 16, 28. — Das Gebet der Märtyrer, dass sie nicht umsonst mögen gelitten haben etc. 47, vgl. Apk. Jh. 6, 9—11. — Sie haben den Herrn der Geister verleugnet u. seinen Gesalbten 48, 10. — Ist zwischen *ὡς ἄγγελοι* Matth. 22, 30; Mrk. 12, 25, *ἰσάγγελοι* Lk. 20, 36 u. *ἄγγελοι* 50, 4 ein wirklicher Unterschied? — Die Erde wird ihr Anvertrautes zurückgeben etc. 51, 1; Apok. Jh. 20, 13. — Der Herr hat ihn verherrlicht [*ἐδόξασε*] 51, 3; Jh. 17, 1 etc. — Der Kampf des Michael mit dem Azâzel 54, 6 ff.; Apok. Jh. 12, 7 ff.; 20, 1 ff. Keiner wird seinen Nächsten u. Bruder kennen, noch der Sohn seinen Vater u. Mutter etc. 57, 7 hat nicht eigentliche Parallelen an den von Dlm. 175 angeführten Stellen Hes. 38, 21; Hag. 2, 23; Sach. 14, 13, aber an Matth. 10, 21 etc. — Die Auserwählten werden zusammenwohnen mit dem Menschensohn 62, 14; Jh. 14, 2 f. — Ihre Speise besteht in lauter Danken Jh. 4, 34. — Die Einschaltung kann in die wahrscheinliche hbr. Grundschrift in ebenderselben späthbr. Sprache eingefügt worden sein: auch Matthäus hat nach Papias sein Ev. im semit. Volksdialekt den Judenchristen geschrieben.

z. B. nicht in 83—92, wo diese Interpolierung nahe gelegen hätte, angebracht worden?

γ) Unmöglich ist Hen. 37—71 vorchristlich und die Quelle der Selbstbezeichnung Jesu als des Menschensohnes, was Baldensperger 84 ff. 171 ff. vertritt. Vgl. gegen ihn ausser dem Obigen noch die Ausführungen von Hilgenfeld, der Menschensohn-Messias (ZWT. 1892, 445 ff.) und Bousset 107—109.

c) In die Henochschriften sind Bruchstücke einer oder mehrerer Noahschriften eingearbeitet. Das Genauere darüber findet der Leser des Buchs Henoch schon bei Dlm. und auch bei Goldschmidt. Ich füge nur noch eine Bemerkung über K. 105 an. Dort steht waldeja (mein Sohn) in dem Satze Gottes „ich und mein Sohn werden uns mit ihnen verbinden etc." Goldschmidt 92 erinnert an Ps. 2, 7. 12. Aber jene Worte klingen doch wie über jüd. Ausdrucksweise hinausgehend.

§ 113. Die Testamente der zwölf Patriarchen.

1. Die Notiz einer bodlejanischen Handschrift, dass Chrysostomus diese Schrift aus dem Hbr. übersetzt habe (Fabr. 1, 515), hat keinen Wert. Grabe gab im Spicil. Oxoniense 1698 die *διαθῆκαι τῶν δώδεκα πατριαρχῶν* zuerst heraus. Dass sie ursprünglich griech. geschrieben seien, wird seit Imm. Nitzsch (De test. XII patr. 1810) allgemein angenommen. Nach Fabr. (1, 496 ff.), Migne (Patrol., series graeca, II, 1025 ff.) u. A. hat Sinker wieder nach Handschrr. den Text herausgegeben: Test. XII patr. 1869; Appendix 1879. — 2. a) Sie enthalten α) Lebensbeschreibungen, β) Mahnreden[1]) und γ) Zukunftsbilder der 12 Jakobssöhne für ihre Nachkommenschaft. Im dritten Teil des Inhalts jedes der 12 Abschnitte finden sich Hinweise auf die Erscheinung Christi, der das Königtum Judas und das Priestertum Levis (Dan, c. 5) in sich zur vollendeten Darstellung bringt, Hinweise auf den *ἀρχιερεὺς καὶ βασιλεύς* (Rub., c. 6), den *θεὸς καὶ ἄνθρωπος* (Sym., c. 7), auf sein Leiden und seine Auferstehung, auf die Verwerfung Christi durch Israel[2]), die Herbeirufung der Heiden (testam. Levi 10. 15 ff.), den Apostel Paulus (testam. Benjamin 11). — b) Einheit. α) Schon der handschr. Befund spricht dafür, dass diese Schrift das Objekt lang fortgesetzter Bearbeitung gewesen ist. Denn z. B. jene Stelle über Paulus als einen *ἀγαπητὸς Κυρίου . . . γνῶσιν καινὴν φωτίζων πάντα τὰ ἔθνη* fehlt im Cod. Vat. β) Die Aussage, dass Gott den Stämmen Levi und Juda die Führerrolle zuerteilt habe, ist jüdisch, nicht einmal judenchristlich (auch Apok. Jh. 7, 4—8 ist der Stamm Levi nicht vorangestellt); aber die christl. Elemente des Inhalts sind nicht blos judenchristlich, sondern universalistisch im Sinne des Paulus (Gal. 3, 28 etc.). γ) Auch zeigt sich Zusammenhangslosigkeit bei manchen Stellen,

---

[1]) Z. B. Ruben c. 3: *Μὴ προσέχετε ἐν ὄψει γυναικὸς μηδὲ ἰδιάζετε μετὰ θηλείας ὑπάνδρου μηδὲ περιεργάζεσθε πρᾶξιν γυναικῶν. Εἰ μὴ γὰρ εἶδον ἐγὼ Βάλλαν λουομένην* [Gn. 35, 22; 49, 4] *ἐν σκεπηνῷ τόπῳ, οὐκ ἐνέπιπτον εἰς τὴν ἀνομίαν τὴν μεγάλην.*

[2]) Levi, c. 16: *Ἄνδρα ἀνακαινοποιοῦντα τὸν νόμον ἐν δυνάμει Ὑψίστου πλάνον προσαγορεύσεσθε, καὶ τέλος* [am Ende], *ὡς νομίσετε, ἀποκτενεῖτε αὐτόν, οὐκ εἰδότες αὐτοῦ τὸ ἀνάστημα, τὸ ἀθῶον αἷμα ἐν κακίᾳ ἐπὶ κεφαλὰς ὑμῶν ἀναδεχόμενοι.*

die auf Jesum den Messias hinweisen. Auf Grund dieser Momente hat Schnapp (Die Test. der 12 Patr. untersucht 1884, 15 ff. 28. 85 f.) geurteilt, dass nur die lebenbeschreibenden und die ermahnenden Teile des Inhalts ursprünglich diese Schrift ausgemacht haben (s. den wahren Charakter der Urschrift bes. beim Test. Gad; S. 73), dass aber die Weissagungen später von jüd. und christl. Hand hinzugefügt worden seien. Ich halte seine Beobachtungen für wesentlich richtig, und betreffs der christl. Stellen findet auch Schürer 2, 665 den Interpolationscharakter ziemlich sicher.

c) Die jüd. Grundschrift ist noch vor dem J. 70 n. Chr. anzusetzen. Denn die Stellen, welche die Zerstörung des Tempels voraussetzen (Levi 15[1]); Dan 5), können auch Nachträge sein. Schon Irenäus dürfte die christl. Gestalt des Buchs gekannt haben, indem er sagte (Schürer 668): *„ἐκ τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰούδα τὸ κατὰ σάρκα ὡς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς ἐγεννήθη.“* Ausdrücklich zitiert und dabei als ausserkanonisch bezeichnet ist dieses „testamentum duodecim patriarcharum“ von Origenes.

§ 114. Die Assumptio Mosis.

1. Hebr.-aram. Original ist wahrscheinlich (vgl. bes. Rosenthal [S. 477] 34—38), aber auch die griech. Gestalt des Buchs ist nicht erhalten, sondern nur eine altlat. Übersetzung: ediert von Ceriani im 1. Heft der Monumenta sacra et profana 1861; Hilgenfeld im Novum Test. extra canonem, 1. Heft 1866 (2. Aufl. 1876, wichtig wegen der vielen Stellen aus den Patres, p. 127—129); Volkmar (auch deutsch) im 3. Teil seines Handbuchs 1867; M. Schmidt-Merx in Merx' Archiv 1 (1868), 111 ff.; von Hilgf. ins Griech. zurückübersetzt im Messias Jud. 1869; Fritzsche p. 700—730 (mit den Vermutungen der andern Herausgeber). — 2. a) Inhalt. Im 120. J. seines Lebens, 2500 nach der Schöpfung (1, 1 f.) übergab Mose dem Josua diese Schrift (1, 16), worin der Verlauf der isr. Geschichte erzählt ist, mit Einflechtung höchst interessanter Urteile über die Philhellenen zur Zeit des Ant. Epiph. (5, 3 ff.) sowie über die Makk., diese Könige, die sich zugleich Priester des höchsten Gottes nannten und doch Frevel übten vom Haus des Heiligtums aus (6, 1) etc. Zuletzt wird die schliessliche siegreiche Stellung Israels geweissagt (K. 10), dann die Grösse Moses vom bescheidenen Josua gepriesen (K. 11; te ne contemnas! 12, 3), und von Mose auf Gottes beschworenes Bündnis hingewiesen (12, 4—13), —, während die Erzählung von Moses Aufnahme in den Himmel fehlt. — b) Abfassungszeit. Eine obere Grenze bietet der Umstand, dass mit den hinter der Makkabäererwähnung (6, 1) folgenden Worten „et succedet illis rex petulans, qui non erit de genere sacerdotum, homo temerarius et improbus, et iudicabit illis quomodo digni sunt [!]: qui elidet principales eorum gladio . . . et faciet in eis iudicia . . . per XXX et IIII annos“ (6, 2—6) unzweifelhaft Herodes, dann in V. 7 (et producet natos, [qui su]ccedentes sibi breviora tempora dominarent“ zunächst der für Judäa in Betracht kommende Archelaos, weiter in V. 8 f. die Aufrichtung der unmittelbaren Römerherrschaft über Judäa gemeint ist: „[8] in partes

---

[1]) *Διὰ ταῦτα ὁ ναός, ὃν ἂν ἐκλέξηται Κύριος, ἔρημος ἔσται ἐν ἀκαθαρσίᾳ, καὶ ὑμεῖς αἰχμάλωτοι ἔσεσθε εἰς πάντα τὰ ἔθνη καὶ ἔσεσθε βδέλυγμα ἐν αὐτοῖς.*

eorum cohortes venient et occidentis rex potens, qui expugnabit eos [9] et ducet captivos et partem aedis ipsorum igni incendet, aliquos crucifiget circa coloniam eorum", worin mir die Kämpfe mit den Römern vor und nach Archelaos (V. 7) zusammengeflossen zu sein scheinen (vgl. das Analogon Lk. 2, 2!), wie auch die Regierung des Her. Agrippa I als unwesentliche Unterbrechung der röm. Oberherrschaft übergangen ist. Wie weit darüber die Zeit des Vfs. noch hinausreichte, ist einesteils durch die IIII horae (7, 1) und andernteils dadurch gesagt, dass die von Seiten römischer Beherrscher Israels[1]) über Israel hereinbrechende Trübsal, die nur mit der unter Ant. Epiph. vergleichbar sein wird (8, 1) und daher auch einen Reflex von der Resignation der makk. Märtyrer in dem Verhalten des levit. gesetzestreuen Vaters von 7 Söhnen (9, 1 ff.) besitzen wird, bereits ihren Anfang genommen haben muss, sodass also das Buch nach 66 p. Chr. entstand[2]). — Das Buch ist ein Ausdruck des historisch begründeten Rechtsanspruchs der israelitischen Religion gegenüber der Verkennung und Vergewaltigung durch die Heiden, zugleich, was Bald. 29 f. betont, wahrscheinlich ein Zeugnis der bedauernswerten Reaktion [AG. 7, 51] des Judentums gegen die Vergeistigung der mosaischen Gottesbundgrundlagen durch die Weiterentfaltung der Offenbarung. Denn es dürfte doch nicht ohne Absicht ausgesagt sein, dass die vollkommene Theokratie hergestellt werden wird durch „summus Deus, aeternus solus" (10, 7)[3]).

§ 115. Vision und Martyrium des Jesaja.

1. Eine (sekundäre) griech. Gestalt ist durch v. Gebhardt in ZWT. 1878, 330 ff. herausgegeben: *προφητεία, ἀποκάλυψις καὶ μαρτύριον Ἡσαΐου.* Neben einer lat. Version des einen Buchteils (Gieseler, Vetus translatio

---

[1]) et regnabunt de his homines pestilentiosi 7, 3.

[2]) Die an die Aufrichtung der röm. Herrschaft (6, 8 f.) unmittelbar sich anschliessenden Herrscher (regnabunt), die „Pestilenz-Menschen" (impii, dicentes se esse iustos), können nur die römischen Prokuratoren sein. Meine Untersuchung hat mich zu demselben Urteil, wie Baldensp. 36 geführt. Die Stelle kann nicht zur Hälfte auf die Pharisäer, zur Hälfte auf die Sadduzäer gehen, wie Rosenthal 21 f. will. — Der levit. Vater mit 7 Söhnen kann nur irgendwie ein Widerspiel von Mattathias, Eleasar und den 7 Jünglingen sein. Darin hat Schürer 2, 633 Recht. — Über taxo aber ist es immer noch ratsamer, die unverächtliche Vermutung von Wieseler (ZDMG. 1882, 193 f.), wonach es den sich in Höhlen verbergenden bezeichnet (1 Mk. 2, 3. 29 ff.; 2 Mk. 5, 27; 6, 11 ff.; 10, 6 etc.), zu billigen, als mit Schürer es für Textkorruption zu erklären.

[3]) Origenes, De principiis 3, 2, 1 erwähnte, dass die Notiz im Br. Judä, V. 9 über den Streit des Michael mit Satan um den Leichnam Moses aus einer *Ἀνάληψις Μωυσέως* genommen sei. — Überdies 1 Kr. 2, 9 soll nach Origenes, hom. in Matth. 27, 9 aus den Secretis Eliae genommen sein, was jedoch Hieron. bestritt. Ferner Eph. 5, 14 hat nach Epiph., haer. 42 sich in „Elia" befunden, und es wird nun auch ein *Ἠλίας προφήτης* bei Pseudo-Athanasius sowie Nicephorus, ferner eine Eliae revelatio in den Apokryphenverzeichnissen bei Cotelier, Patres apostolici 1, 197 angeführt, auch wird ein apokrypher Elia in den Constitutiones Apost. 6, 16 verworfen. — Bei Eph. 5, 14 hat übrigens der Cod. G am Rande als Quelle das „Secretum" Henoch und Synkellos ein Apokryphum des Jr. genannt.

latina visionis Jesaiae, Gottingae 1832) existiert eine äth. Übersetzung des ganzen Buchs. Die dem Th. Peträus gehörende Handschrift gab Laurence 1819 heraus; seine lat. Übersetzung abgedruckt bei Gfrörer, Prophetae veteres pseudepigraphi 1840; mangelhafte Verdeutschung von Jolowicz, Die Himmelfahrt und Vision des Jes. 1854; endlich äth. und lat. von Dillmann 1877. — 2. a) Inhalt. Ein Teil, der hinsichtlich des darin behandelten Lebensabschnittes Jesajas der 1. ist und im griech. Text voransteht, der aber nach seiner — christlichen — Abfassung der spätere war und im äth. Text nachgestellt ist (K. 6—11), erzählt, dass Jes. im 20. Jahre des Hiskia in den 7. Himmel gehoben worden sei und nicht nur die Geheimnisse der 7 Himmel, sondern auch Christi Herabfahrt durch die 7 Himmel enthüllt bekommen habe (in der lat. visio Jesaiae fehlt 11, 2—22). Der andere Teil (äth. K. 1—5) berichtet den Zeugentod, welchen Jesaja auf Anstiften des Belkîrâ (so im Äth. 2, [5.] 12 etc.) oder Mîlkîrâ (Melâkîrâ 5, 8. 12) vermittelst einer Säge von Holz erlitt, weil er nicht in die Friedensverheissungen der im Dienste Berials [transponiert aus Beliar, vgl. Belial] 5, 1 stehenden Lügenpropheten 5, 2 hatte einstimmen können. Vgl. Hebr. 11, 37: ἐπρίσθησαν. Über die Zeitangaben 4, 12. 14 siehe m. Erörterung in TSK. 1877, 336 f. — b) Über die wahrscheinliche allmähliche Entstehung der im äth. Buche vereinigten Teile siehe Dillmann.

§ 116. Eine Prophetie Jeremias.

Schon Origenes zu Matth. 27, 9 hat angenommen, dass dieses Zitat alicubi in secretis Jeremiae stehe. Ein Apokryphon des Jr. in hbr. Sprache, gebraucht bei den Nazaräern, erwähnte Hieron. als eine Schrift, woraus das Zitat Matth. 27, 9 entnommen sei[1]). In der That hat die abessinische Kirche in ihrer Bibel zwischen Threni und Epistola Jeremiae eine kurze tenbît za-Êremjâs (gedruckt und übersetzt in Dillmanns Chrest. aeth. S. VIII f.), ebenso die Kopten in ihrem kopt. Jr. zwischen Jr. 20, 3 und 4, worin Matth. 27, 9 vorkommt. Mit gutem Grund wird man urteilen, dass erst durch das Zitat in Matth. 27, 9 die Entstehung dieser Texte angeregt worden ist.

§ 117. Die Apokalypse des Baruch.

1. In griech. Grundsprache wahrscheinlich verfasst (vgl. besonders Kneucker, Das B. Baruch 1879, 191. 193), aber nur noch syrisch erhalten. Der Schlussteil (Brief an die $9^1/_2$ Stämme) war schon in der Par. und Lond. Polyglotte gedruckt und wurde verbessert nach nitrischen Handschrr. von de Lag., Libri Vet. Test. apocryphi syriace 1861. Das ganze Buch wurde aber erst in jener Peschîṭta-Handschr. [oben S. 121] gefunden und

---

[1]) Hieron. zu Matth. 27, 9: „Hoc testimonium in Hieremia non invenitur, in Zacharia vero, qui pene ultimus est duodecim prophetarum, quaedam similitudo fertur, et quamquam sensus non multum discrepet, tamen et ordo et verba diversa sunt. Legi nuper in quodam hebraico volumine, quod Nazarenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Hieremiae apocryphum, in quo haec ad verbum scripta reperi. Sed tamen mihi videtur magis de Zacharia sumptum testimonium, evangelistarum et apostolorum more vulgato, qui, verborum ordine praetermisso, sensus tantum de veteri testamento proferunt in exemplum."

von Ceriani ins Lat. übersetzt 1866 (Mon. sacra etc, I, 2, 73 ff.), dann syr. ediert 1871 (Bd. V, 2, 113 ff.). Jene lat. Übers. gab mit textkrit. etc. Noten auch Fritzsche, S. 654—699.

2. a) Inhalt. Im 25. J. des Jechonia [Josia?; Langen, De apocalypsi Bar., Bonn 1867, 10] geschah das Wort des Herrn an Baruch, dass, weil die 2 noch selbständigen Stämme Israels schwerer als die 10 Stämme an Gott gesündigt, auch das Volk der 2 Stämme unter die Heiden zerstreut werden soll — zur Wohlthat für die Heiden (ut gentibus beneficiat). Dies sollte Baruch dem Jr. sagen [so sehr ist das Verhältnis zwischen Jr. und seinem Schreiber umgedreht, vgl. aber 33, 1], und der über den Gottesbeschluss trauernde Baruch wurde durch die 2 Eröffnungen getröstet, dass die bestehende Stadt Jerus. gar nicht jene sei, welche von Gott dem noch sündlosen Adam und dem Abr. (Gn. 15) und dem Mose gezeigt worden sei und jetzt bei Gott bewacht werde, wie auch das Paradies (4, 2—6), und dass die Beständigkeit der Israel gegebenen Verheissung unabhängig sei von der vorübergehenden Bestrafung (5, 2: iudicium meum tempore suo custodiet ius suum). Nachdem der Gottesbeschluss dem Jr. u. A. verkündet, alle gefastet, und Engel die Tempelgeräte durch die Erde hatten verschlingen lassen (6, 7—10), die Mauern Sions eingerissen und die Wohnung des starken Gottes angezündet (7, 1), wurde den Chaldäern erlaubt, die Stadt zu betreten (8, 2). — Über die andern Teile sei kürzer referiert: Nach 7tägigem Fasten des Baruch und Jr. bekam Baruch [!] die Gottesweisung, er solle, während Jr. zur Stärkung der Exulanten diese nach Babel [!] begleite, in dem verödeten Sion enthüllt bekommen, was am Ende der Tage geschehen werde (9—12). — Künftige Bestrafung der jetzt siegreichen Heiden, endliche Vergeltung an Gute und Böse; Beschleunigung des Endes (20, 1 f.). — 12 [!] Teile der Zeit nach 588 je mit besonderer Plage (27, 2—13); „tunc incipiet revelari Messias“ (29, 3): reichster ird. Segen (29, 4—8: Behemoth und Liwjathan verspeist; Weinstock 1000 Reben etc.); Messias redibit in gloria; Auferstehung etc. (30). Baruch verkündigt dem Volk: das nach 588 neu erbaute Sion „iterum eradicabitur et permanebit desolata usque ad tempus, et postea oportet renovari in gloria“ (32, 3 f.). Nachtgesicht auf der Tempelruine: ein Wald etc. (36 f.), gedeutet auf 4 Reiche: „et erit, cum appropinquaverit tempus finis eius [des 4. Reichs] ut cadat, tunc revelabitur principatus Messiae mei“ (39, 7). Seine Unterthanen werden die von der Heidenvermischung sich frei haltenden (42, 4 ff.) Gesetzestreuen (43, 14). — Die von ihnen bis dahin sterben, sollen auferweckt werden in verherrlichter Gestalt (51, 3 ff.). Eine Veranschaulichung der Zeit von Adam an durch eine Vision von abwechselnden schwarzen und hellen Wasserwellen, in deren elfter Baruch steht (67, 1) und deren zwölfte die erfreulich wenigstens beginnende Zeit des nachexil. Jerus. ist (68), auf welche wieder überaus schwarze Wasser folgen (53, 7; 69, 1): die Schlussentwicklung der Heidenvölker, von denen die, welche den Samen Jakobs nicht zertreten haben werden (72, 4), auch nach der Ankunft des Messias leben sollen (69—76). — Vom Volke gebeten, auch die Exulanten zur Gesetzestreue zu ermahnen (77, 12), schrieb Bar. 2 Briefe und schickte durch einen Adler (77, 19) den Brief an die $9^1/_2$ Stämme (78—86),

während der nach Babylon durch 3 Menschen zu sendende Brief (77, 19; 85, 6) fehlt.

b) Einheit. Von einer sukzessiven Entstehung dieses Buchs bin ich auch nicht durch Kabisch, Die Quellen der Apok. Baruchs (JPTh. 1892, 66 ff.) überzeugt worden[1]). Jedenfalls ist auch dies, dass Papias seine Ausmalung der Segnungen des mess. Reichs (Weinstock mit 1000 Reben etc.) aus einer schriftlichen Quelle geschöpft habe, nicht so sicher, dass er sie aus einer Vorlage von Apok. Bar. 29, 5 genommen haben müsste. — c) Betreffs der Abfassungszeit ist gemäss den oben angeführten Worten 32, 3 f. sicher, dass der Vf. nach der röm. Zerstörung Jerusalems geschrieben hat. Treffend führt Kabisch 76 als dies begründende Stellen bes. 85, 3. 13 an. Aber wie lange nach 70 p. Chr.? Rosenthal [S. 477] 72 ff. bezog das scharfe Verdikt gegen die Juden, die sich den vermischten Völkern angeschlossen haben (42, 4). richtig auf die Judenchristen, aber ob eine solche Gesinnung gegen die Minim erst nach Nerva, ja erst unter Hadrian vorhanden war? Auch der Hinweis auf das Erdbeben vom 13. Dec. 115 (Kap. 70, 8 ff.; Ros. S. 90 f.) ist nicht beweisend, weil dort alle grossen Landplagen aufgezählt sind und solche allen Ländern zugeschrieben werden. Hilgenfeld, Die Apok. Baruchs (ZWT. 1888, 257 ff. [ebenso 1892, 461]) datiert das Buch ebenfalls um 116 n. Chr., und zwar S. 265 f. wegen 28, 1 f. Dort soll allerdings ein Kennzeichen der vom Vf. vorausgesetzten Messiaszeit angegeben werden (omnis qui attenderit tunc sapiens erit: mensura autem et supputatio temporis illius erunt duae partes hebdomades septem hebdomadarum). Aber es behält seine Schwierigkeit, unter den 2 Teilen (Wochen) 2 aus einander liegende, ungefähr 7 Jahre betragende Jahrreihen Trajans (100—106: dakische Kriege und 114 ff.: Partherkrieg) zu verstehen. Sicherer bezieht Hilg. (270 f.) 42, 4 f. auf den christenfeindlichen Erlass Trajans vom J. 112 und (S. 275) 70, 7 auf die Erhebung der Parther etc. gegen Rom

[1]) Kabisch macht hauptsächlich geltend, dass im Buche unlösbare Widersprüche seien (75). Als einen ganz auffallenden bezeichnet er diesen, dass nach (32, 2—4;) 85, 3. 13 der Vf. unter dem Eindruck der röm. Zerstörung Jerusalems geschrieben habe und doch nicht nur (67, 7) jemand gewesen sein soll, der die chald. Zerstörung Jerusalems mit angesehen hat, sondern auch (K. 68) zur Zeit des noch bestehenden 2. Tempels die Messiaswehen angekündigt habe. Indes dass der Vf. als Zeitgenosse der chald. Eroberung Sions dargestellt ist (67, 1!), brachte die Einkleidung des Buchs mit sich, und ob dies noch beim Bestand des 2. Tempels verfasst sei, hängt vom Sinn der Worte „et erit ruina gentium multarum“ (68, 7) ab. Nach dem Kontext ist Sion das Subjekt dazu, und nach dem Zusammenhang ist daran gedacht, dass in der auf Sions Wiedererbauung (536 ff.) folgenden, wesentlich glücklichen Periode Sions viele [nicht alle!] Völker beim Versuch, die Oberherrschaft über Sion zu gewinnen, Niederlagen erleiden werden: zunächst die Syrer gegenüber den Makkabäern. Kabisch aber macht den Tempel zum Subjekt jenes Satzes und lässt diesen bedeuten, dass der Tempel „werde ein Sturz werden vieler Völker. Denn die Messiaswehen, die nun hereinbrechen, vertilgen alle Feinde Israels“. Dies scheint mir eine unmögliche Ausdeutung jener Worte zu sein. — Jedoch ich wollte nur an einem Punkte einen Versuch zur Prüfung der Beweisführung von Kabisch machen. Die weitere Diskussion wird ja das Richtige ans Licht stellen.

114 ff. — Bald. 42: Noch vor den jüd. Wirren in Äg. und Cyrene zwei Jahre vor dem Tode Trajans. — Neben den Ähnlichkeiten der Apok. Bar. mit der Apok. Esra stehen auch Verschiedenheiten (z. B. die himml. Stimme 13, 1; 22, 1, vgl. Bath Qôl; anderes bei Ros. 73—83). Also daraus lässt sich nur die ungefähre Gleichzeitigkeit beider Schriften ableiten.

§ 118. Der Rest der Worte Baruchs.

1. *Τὰ παραλειπόμενα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου*, herausgegeben im Menaeum Graecorum (Venetiae 1609, 1—15) und wieder von Ceriani in den Monum. s. etc., V, 1 (1868), führen in der äth. Kirche den Titel, der in der Überschrift verdeutscht worden ist, veröffentlicht von Dillmann in der Chrestom. Aeth. 1866, 1—15, übersetzt ins Deutsche von Franz Prätorius (ZWT. 1872, 230 ff.) und von mir, unter Beigabe von Anmerkungen, in TSK. 1877, 318 ff. — 2. Jener griech. Titel ist auch berechtigt, denn Jr. steht im Eingange und Ende dieser Schrift im Vordergrunde. Auch sie beginnt, wie die Apok. Bar., mit dem Tage vor Jerusalems Zerstörung durch die Chald., berichtet ebenfalls über die Bergung der Tempelgeräte (im Boden unter dem Heiligtum), über die durch einen Engelsruf den Chald. gegebene Erlaubnis, in Jerus. einzuziehen, und über die Fortwanderung Jr.'s nach Babel, weiter aber in zum Teil idyllischer Weise über das Zurückbleiben Baruchs in den Ruinen Sions, den 66jährigen Schlaf des Ebedmelekh (Jr. 38, 7; 39, 16 ff.) sowie dessen Erwachen, die Absendung eines von Baruch an Jr. geschriebenen Briefes und über Jr.'s gleichfalls durch den Adler vermitteltes Antwortschreiben, weiterhin über die Rückkehr des Volkes und Jr.'s, wobei am Jordan alle mit babyl. Weibern verheirateten Männer zurückgewiesen wurden (dies die Samaritaner!), schliesslich über das Martyrium, welches Jr. wegen seiner Erschauung und Lobpreisung „Jesu, des Sohnes Gottes" erleiden musste. — Gegenüber Ascensio Jesaiae und Apok. Bar. ist diese Darstellung sekundär, aber doch so alt, dass sie noch in die äth. Bibel aufgenommen wurde.

§ 119. Viertes Buch oder Apokalypse Esras.

1. Eine hbr., resp. aram. Urschrift, wie sie Ewald, Gesch. 7, 69 annahm, wird sich nicht erschliessen lassen, etwa weil auf Nachahmung des Inf. abs. cum vb. fin. hinweise das excedens excessit (4, 2). Die griech. Gestalt des Buchs wird als *Ἔσδρας ὁ προφήτης* (Klem. Al., Str. 3, 16, § 100) oder als *Ἔσδρα Ἀποκάλυψις* erwähnt und lässt sich auch z. B. aus der griech. Konstruktion von dominari mit dem Genetivobjekt (nostri 6, 57; eius 7, 5) erschliessen. Eine griech. Gestalt des Buchs wurde also in der altlat. Übersetzung (oben S. 110) latinisiert, auch ins Syr., Arab., Äth. und Armen. übertragen[1]). — 2. a) Inhalt. „Anno tricesimo [?Nachahmung

[1]) Die Vetus Latina bei Volkmar, Handb. 2; Hilgf., Mess. Jud. (mit Rückübersetzung ins Griech.); Fritzsche; das dort zw. 7, 35 und 36 fehlende Stück wurde 1875 von Bensly veröffentlicht, abgedruckt auch bei Hilg., ZWT. 1876, 421 ff., auch aus einem Madrider Kodex im Engl. Journ. of Philology 1877, 264 ff.; — syr. in den Monum. s. etc. V, 1 (1868) und in der spätern Ausg. [oben S. 121], lat. von Ceriani (Monum. I, 2, 1866), wiederholt von Hilgf., Mess. Jud.; — äth. von Laurence 1820, dessen lat. Übers. mit Berücksichtigung anderer Handschrr. verbessert wurde

von Hes. 1, 1][1]) ruinae civitatis eram in Babylone ego Salathiel, qui et Esdras, et conturbatus sum super cubili meo recumbens, et cogitationes meae ascendebant super cor meum, [2] quoniam vidi desertionem Sion ..., [3] et ventilatus est spiritus meus valde, et coepi loqui ad Altissimum verba timorata [4] et dixi: O Dominator Domine . . . [31] Numquid meliora facit Babylon quam Sion? . . . [35] aut quae gens sic observavit mandata tua?" Auf diese klagende Frage des Esra liess ihn der Engel Uriel eine erste Vision schauen, und noch weitere Anfragen des Esra wurden durch sechs andere Visionen beantwortet. — b) Einheit. Eine jüd. Grundschrift und eine christl. Überarbeitung wollte unterscheiden können Iselin (Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 1887, 59 ff.); mehrere Quellenschriften des vorliegenden Buchs meinte nachweisen zu können Kabisch, Das 4. B. Esra auf seine Quellen untersucht 1889. Seine Argumente wurden aber nicht als ausschlaggebend angesehen von Zöckler 447; Gunckel (ThLZtg. 1891, Sp. 5—11 [Replik von Kabisch, JPTh. 1892, 85—87]); Baldensperger 27. 38—40; Hilgenfeld, ZWT. 1892, 463. Überdies in 13, 2 f. meint Bousset 108 f. das ille homo cum nubibus als Interpolation ansehen zu müssen[2]).

c) Entstehungszeit. Am wichtigsten für ihre Ermittelung ist die fünfte oder Adler-Vision (11, 1—12, 51), worin Esra einen aus dem Meer aufsteigenden Adler erblickte, der 12 Flügel und 3 Häupter etc. hatte. α) Dieser Adler muss ein Reich bedeuten und soll nur eins bezeichnen (12, 11), kann und soll also nicht zugleich das seleucid. und das röm. Reich veranschaulichen. Schon deshalb vermag ich nicht, diese von Hilgf. immer wieder (ZWT. 1888, 257—259; 1892, 511) vertretene Deutung zu billigen. β) Der Adler meinte das 4. Reich des B. Dn., aber in neuer Deutung (12, 11 f.: „hoc est regnum quod visum est in visu Danieli fratri tuo; sed non est illi interpretatum, quomodo ego nunc tibi interpretor"[3]). Der Vf. knüpfte also an das B. Dn. nur an, um dadurch still-

---

von Prätorius in Hilgf.'s Mess. Jud.; — arab. bei Ewald, Das 4. Ezra-Buch (Abh. der GGW., hist.-phil. Kl. 1862 f.); vgl. Steiner in Hilgf.'s Mess. Jud. und ZWT. 1868, 396 ff. sowie Gildemeister, Esdrae liber IV. arabice 1877; — die armen. Übers. wurde latinisiert von Petermann in Hilgf.'s Mess. Jud.; — deutsch das Buch bei Volkmar, Ewald und Zöckler.

[1]) Nach Rosenthal [S. 477] 57 eine runde Zahl für den Zeitverlauf von der röm. Zerstörung Jerusalems bis zur Gegenwart des Vfs.

[2]) Bei dem Versuch, mir darüber ein selbständiges Urteil zu bilden, habe ich den Punkt ins Auge gefasst, welchen Kabisch 1889, 32—34 u. 1892, 86 f. als einen entscheidenden betont, nämlich dass nach 4, 23—25 das Glück „erst erscheinen kann, wenn diese Welt vergangen und eine neue an ihre Stelle getreten sein wird" und dass „deswegen die Kap., die ein Messiasreich auf Erden beschreiben, nicht vom Vf. dieser Worte herrühren". Damit meint er zunächst hauptsächlich 7, 26—28 (1889, 65). Mir aber erscheint das dort erwähnte 400jährige Messiasreich so wenig als ein irdisches und als ein so sehr nur Ausnahmsmenschen umschliessendes Reich, dass doch wahrscheinlich ebenderselbe Darsteller dieses Messiaswalten gleichsam auf einem Streifen überirdischen Terrains (ostendetur quae nunc subducitur terra) noch vor dem Untergang der wegen der gottlosen Majorität (V. [27.] 47) allerdings zu vernichtenden gegenwärtigen Weltphase für möglich gehalten haben kann.

[3]) Das Danielsche Bild 7, 14 ist angewendet 13, 2—4: convolabat ille homo cum nubibus coeli; vgl. weiter bei Brandt, Die mandäische Rel. 1889, 154.

schweigend den gewaltthätigen, speziell gegen Judäa tyrannischen Grundzug des letzten vormessianischen Reiches zu kennzeichnen. γ) Der Adler bedeutet, wie es auch am nächsten lag (Matth. 24, 28), hier Rom. Darauf war schon vorbereitet durch „finis huius saeculi Esau“ (6, 9); denn Edom = Rom (oben S. 127, Anm. 2; Ros. 54; Schürer 2, 650); aber es ist auch deutlich wegen der erdumspannenden Ausdehnung seiner Herrschaft 11, 6. 12 etc. Die richtige Einzeldeutung hat — auf Spuren Volkmars und v. Gutschmids (ZWT. 1860, 33 ff.; Kleine Schrr. 2 [1890], 240 ff.) — scharfsinnig fortschreitend Dillmann gegeben in den Sitzungsber. d. Berl. Acad. 1888, 215 ff. Nämlich die duodecim alae pennarum bezeichnen (unter Auffassung von 2 Flügeln = 1 Flügelpaar = 1 Herrscher; S. 217—220) die Vertreter des Römerreichs von Cäsar bis Nerva, aber (S. 228 ff.) die hinzugefügte Interpretation (12, 10—35) leitet bis zum J. 218 herunter und hat ihren jetzigen Wortlaut von christl. Seite her während der Christenverfolgungen des Septimius Severus (211—217) erhalten. — d) Herkunft und Absicht. Der Vf. gehörte zur Judenschaft: spätjüd. Lehren sind eingeflochten, wie z. B. über die Schöpfung 6, 38 ff.; Gott ist mit Emphase als Vermittler des Endgerichts bezeichnet 6, 6: „Facta sunt per me solum et non per alium [vgl. Jh. 1, 3; Hbr. 1, 2], ut et finis per me et non per alium“. Nach dem Tode des 400 J. regierenden Messias (7, 28 f.; auch der Taheb der Samaritaner stirbt nach 110 J.) wird der Höchste sich auf den Thron setzen 7, 33. — Welcher sichern Anzeichen wegen der Vf. in Rom geschrieben haben soll, hat Ewald, Gesch. 7 (1868), 70 nicht angegeben. — Im Hinblick auf die Ermordung des ruchlosen Domitian, die darauf folgende schwache Regierung des greisen Nerva und die Aufstände unter diesem, unternahm es der Vf., in den gedrückten Frommen von neuem das Vertrauen auf die unbedingt eintretende und ausgleichende Gerechtigkeit Gottes anzufachen (Theodicee) und ihnen Mut zum Ausharren bis zum gehofften baldigen Zusammenbruch des Adlerreiches einzuflössen; vgl. weiter Ros. 51; auch Goitein, Optimismus etc. 21 f.

§ 120. Das fünfte Buch des Esra.

In vielen Manuskripten sind 2 Abschnitte als besonderes Buch Esra geschrieben, die in der röm. Kirchenbibel als 1. und 2. Kap. vor und als 15. und 16. Kap. hinter dem 4. B. Esra stehen. Fritzsche (XXX. 640—53) hat sie „5. Buch Esra“ genannt. Jener Abschnitt schärfte die Verwerflichkeit der Christo widerstrebenden Juden ein. Dieser aber deutete die Weltstürme der damaligen Zeit (nach v. Gutschmid, Kl. Schrr. 2, 212 ff. 231 im J. 263 n. Chr.; ähnlich Andere) als den Anfang des letzten Gerichts.

§ 121. Die Psalmen Salomos.

1. Hebräisches Original ist deshalb anzunehmen, weil der uns erhaltene griech. Wortlaut Übersetzungsfehler enthält, vgl. Ephr. Geiger, Der Ps. Sal. 1871, 20 ff.; Wellh., Phar. u. Sadd. 1874, 132 f.; anerkannt z. B. von Fritzsche XXV; Dlm., PRE² 12, 346; Schürer 2, 591; Grätz, MGWJ. 1887, 397; Ryle-James (s. u.)[1]). — Die griech. Gestalt wurde

[1]) Gegen Hilgenfeld, welcher seine, allerdings auch durch Zöckler 405 gebilligte Meinung von der griechischen Urschrift auch wieder in

aus einem Augsburger Kodex herausgegeben durch de la Cerda 1626 und darnach von Fabr. 1, 914 ff., ferner mit Benützung der Wiener Handschr. durch Hilgf., Mess. Jud. 1869, 3 ff., darnach von E. Geiger, Der Ps. S. mit deutsch. Übers. u. Erkl. 1871 und Fritzsche 569—589[1]). Unter erneuerter Vergleichung der Wiener Handschr. und mit Benützung von drei andern Handschrr., von denen zwei durch O. v. Gebhardt entdeckt worden waren, sind die Gedichte herausgegeben durch H. E. Ryle und M. Rh. James: *Ψαλμοὶ Σολομῶντος* etc. (Cambridge 1891). — Deutsch auch noch bei Hilgf., ZWT. 1871, 383 ff.; Wellh. a. a. O.; Zöckler; engl. bei Ryle-James.

ZWT. 1892, 384 und in der Berl. Philol. Wochenschrift 1892, 523 vertreten hat, muss ich folgendes bemerken: Das Gewicht der Übersetzungsfehler kann nicht aufgehoben werden durch die vier von Hilgf. geltend gemachten Gegenargumente. Denn *α*) auch ein Übersetzer hebräischer Psalmen Salomos schloss sich unbewusst oder bewusst naturgemäss an die bereits vorhandenen griech. Übersetzungen hebräischer Psalmen an. — *β*) Die Zusammenklänge von Ps. Sal. und Sap. sind sehr schwach. Nämlich Ps. S. 8, 11 und Sap. 1, 16 haben nur die Redensarten *συνέθεντο συνθήκας*, resp. *συνθήκην ἔθεντο* gemeinsam; dann Ps. S. 13, 1: *δεξιὰ κυρίου ἐσκέπασέ με*; Sap. 5, 17: *τῇ δεξιᾷ σκεπάσει αὐτούς*; Ps. S. 13, 2: *ὁ βραχίων κυρίου ἔσωσε ἡμᾶς*; Sap. 5, 17: *καὶ τῷ βραχίονι ὑπερασπιεῖ αὐτῶν*. Beide Male liegt die Übereinstimmung in ganz gebräuchlichen Worten. Diese Zusammenklänge beweisen nicht einmal, dass der Übersetzer der Ps. Sal.'s ein guter Kenner der Sap. Sal.'s war. — *γ*) Das B. Bar. ist wahrscheinlicher urspr. hbr. (oben S. 485), als griech. — *δ*) Berl. Phil. W. 1892, 522 f.: „XVII, 6 *ἔξωσαν ἡμᾶς* führt auf einen vertriebenen, also schwerlich in Palästina schreibenden Psalmisten." [Hilgf. meint damit, dass ein solcher jüd. Dichter nicht hbr. werde geschrieben haben, was nicht ganz sicher ist, wie ja Kleinert (TSK. 1883, 779 ff.) das B. Qh. hbr. in Alexandria und ebenda Martineau (American Journ. of Phil. 1892, 327 f.) das HL. als hbr. Nachahmung des Theokrit (ca. 220) hat abgefasst sein lassen (in Anlehnung an Grätz und ohne überzeugende Gründe]. Aber Ps. S. 17, 6 bietet gar keine sichere Grundlage für die Annahme einer ausserpaläst. Abfassung der Ps. S. Denn, wenn ich mir eine allgemeine, nach meinen Beobachtungen nicht überflüssige Bemerkung gestatten darf, nicht alle geschichtl. Anspielungen in einer solchen spätjüd. Schrift gehen auf die Gegenwart des Vfs., sondern manche auf frühere Stadien der Geschichte des Jahwevolkes. Hier nun muss gemäss V. 5 „Du, o Herr, erwähltest Dir David als König über Israel und leistetest ihm einen Schwur betreffs seines Samens *εἰς τὸν αἰῶνα* [לעולם], nicht solle verschwinden sein Königtum vor Dir" der folgende V. 6 auf die Vernichtung des davidischen Königtums seit 588 (vgl. Ps. 89, 39 f.) zurückblicken. Folglich ist das „uns" auf frühere Generationen Israels zu beziehen (ähnlich wie Jos. 5, 6; oben S. 245).

[1]) Nun ist einerseits jener Codex Augustanus seitdem aus Augsburg verschwunden und anderseits ist durch Briefe, die sich noch auf der Wiener Bibl. befinden, festgestellt, dass der Codex Vindobonensis sich längere Zeit in Augsburg befunden hat (so Schürer nach Mitteilungen Oskar v. Gebhardts, ThLZtg. 1891, 324). Daraus folgt nun zwar nicht absolut sicher die Identität der beiden Handschrr., aber doch mit so hoher Wahrscheinlichkeit, dass ihre Verschiedenheit nur durch Aufzeigung positiv gesicherter Differenzen des früheren Augsb. und des jetzigen Wiener Kodex erwiesen werden könnte. Aber kann man aus de la Cerdas Ausgabe sicher auf die ihm vorliegende Handschrift zurückschliessen?

2. a) Inhalt. Der Dichter führt seine Gesänge als einen Widerhall des ihn umtosenden Kriegsgeschreies von Sündern (1, 1 f. [Sünder = Heide; Gal. 2, 15) ein und hebt dann den Anführer der angreifenden Heiden heraus, welcher Jerusalems Mauern mit dem Sturmbock eingestossen habe und samt andern zum Altar Gottes vorgedrungen sei (2, 1 f.). Er giebt dem Wunsch Ausdruck, dass Gott die Prahlerei des Drachen in Schande zurücksinken lassen möge (2, 29), kann aber auch schon melden, dass Gott den Übermut jenes heidnischen Anführers gleichsam niedergestochen habe an den Grenzen[1]) Ägyptens und dessen Leichnam unbeerdigt habe liegen lassen etc. 2, 30—32ª, dadurch also dem über Gott sich erhebenden Menschen die göttl. Macht gezeigt habe (32ᵇ ff.). Dieses Beispiel einer den Sünder ereilenden Strafe verwendet der Dichter zur Erschütterung derjenigen Glieder seines Volkes, die „im Synedrion" sitzen und doch mit ihrem Herzen weit von Gott entfernt sind (4, 1), die äusserlich im Übermass ihre Pflicht thun und im Verurteilen anderer hart sind (4, 2 f.), aber nur heuchlerisch und menschengefällig sind (4, 7 f. 21), weil ihre Sünden gegen das 6., 8., 10. Gebot furchtbar sind etc.

b) Zeit. Zurückgeblickt wird nicht nur auf die Entthronung der davidischen Könige (17, 5 f.; S. 506, Anm.), sondern auch auf die Erstürmung Jerusalems durch Pompejus (63 v. Chr.) und dessen Ermordung am Gestade Ägyptens und anfängliches Unbeerdigtbleiben (48 v. Chr.) 2, 1 f. 30—32. Schon 2, 1 kann nicht auf die Angriffe des Ant. Epiph. gegen Jerus. gehen (Ewald, Gesch. 4, 392), da Ant. Jerus. einmal „ohne Kampf" (Jos., Antt. 12, 4, 3) und das andere Mal „mit Täuschung" (§ 4) einnahm, aber kein Mal „mit dem Sturmbock", wie Pomp. mit Belagerungsmaschinen (Jos., Antt. 14, 4, 2). Ferner 2, 30—32 zielen in der deutlichsten Weise auf die thatsächliche Todesart des Pomp. Zwischen 63 und 48 v. Chr. sind nun die Ps. Sal. auch von den meisten Gelehrten gesetzt worden: Dillm., PRE² 12, 347; Schürer 2, 590: Zöckler 405; Ryle-James; Hilgf. (Berl. Ph. W. 523); Baldensperger 25—27. Wirklich stimmt mit 2, 1 auch 8, 18—21 zusammen, weil, trotzdem dass Fürsten [Hyrkan II. u. Aristobul II.] dem Pomp. 63 v. Chr. die Wege nach Jerus. geebnet, doch noch das von den Parteigängern Aristobuls verteidigte Jerus. erobert werden musste (vgl. haupts. Wellh. 151 ff.), und mit beiden Stellen lässt sich doch auch 17, 6 ff. vereinigen, indem der ἄνθρωπος ἀλλότριος V. 9 identisch ist mit dem ἄνομος V. 13—15[2]).

c) Parteistellung des Vf. Der Dichter gehörte zur Judenschaft nach allem, was über die Zeit der Gedichte gesagt worden ist, aber

---

[1]) ἐπὶ τῶν ὁρίων richtig von Hilgf. 1871 vorgeschlagen statt ὀρέων (Berl. Ph. W. 1892, 521); denn die Berufung auf das ὄρος Κάσιον (Zö. 408) kann letztere Ausdrucksweise „auf den Bergen" nicht als natürliche erscheinen lassen, zumal ausdrücklich die Tötung als eine „auf Wellen" (ἐπὶ κυμάτων) erfolgte bezeichnet ist V. 31 [„auf Wegen" bei Zö. ist Druckfehler anstatt: Wogen].

[2]) Grätz, MGWJ. 1887, 397 meinte, dass die in den Ps. Sal. „geschilderten Laster, Unzucht der Mutter mit dem Sohn und des Vaters mit der Tochter [8, 10], nicht zu dem Sittenzustand in der Zeit des Bruderkrieges bei Pompejus' Eroberung Jerusalems passen". Aber bewiesen hat er dies nicht.

auch nach dem Ausdruck der messianischen Hoffnungen (17, 23 ff.), in denen eine irdische Herrschaft des Davidssohnes gehofft wird („umgürte ihn mit Kraft, zu zermalmen ungerechte Fürsten!" 17, 24), so sehr auch weiterhin sein Regiment als ein durchs Wort ausgeübtes und auf die idealen Interessen sich beziehendes beschrieben wird[1]). — Innerhalb der Judenschaft vertrat aber der Dichter deutlich den pharisäischen Standpunkt, indem er mit Ernst eine *δικαιοσύνη προσταγμάτων* (14, 1) erstrebte und die heimlichen Sünden der in den letzten Makkabäerzeiten herrschenden Sadduzäerpartei geisselte (1, 8; 4, 1 ff.; 8, 8 ff.; 17, 16—22).

Die oben § 109 erwähnten fünf *ᾠδαί* Salomos, welche Harnack aus der *Πίστις Σοφία* geboten hat, sind ins Griech. zurückübersetzt bei Ryle-James 155—161.

§ 122. Die jüdische Sibylle.

1. Auch die Form [Hexameter] und den Titel der heidnischen Sibyllenorakel, von denen ein bedeutender Rest durch Diels (Sibyll. Blätter 1890) veröffentlicht worden ist, verwertete man, um jüdische Anschauungen und Hoffnungen auszuprägen und zugleich den Nichtjuden nahezubringen. Von diesen jüdischen (und christlichen) Sibyllinen sind die neuesten Gesamtausgaben diese: *Χρησμοὶ Σιβυλλιακοί*, oracula Sibyllina ad fidem codicum etc. recensuit J. H. Friedlieb 1852 (mit metrischer deutscher Übers.); C. Alexandre, Paris 1841—56, verkürzte 2. Aufl. 1869; Aloisius Rzach, Wien 1891, mit reichem handschriftl. Apparat, Angabe der Bibelzitate und vielen patristischen sowie andern Beigaben; vgl. aber K. Buresch, Kritischer Brief über die falschen Sibyllinen (Philologus 1892, 84 ff. 422 ff.), der namentlich tadelt, dass der alexandrinische Dialekt der falschen Sibyllinen auch in Rzachs Ausgabe nicht hinreichend beachtet worden sei.

2. Die Existenz einer jüdischen Sibylle nahm schon Josephus an, indem er die auf den babyl. Turmbau bezüglichen Verse (Sib. 3, 99—104) prosaisch und abgekürzt wiedergab: *„περὶ δὲ τοῦ πύργου τούτου καὶ τῆς ἀλλοφωνίας τῶν ἀνθρώπων μέμνηται καὶ Σίβυλλα, λέγουσα οὕτως κτλ."* (Antt. 1, 4, 3). Allerdings ist die Partie der Oracula Sibyllina, welche aus innern Gründen in erster Linie jüdischer Herkunft ist, einer assyrisch-babylonischen *προφητεύουσα* beigelegt (3, 809 f.; vgl. über diese Stelle die Mitteilungen aus Justin, Lactantius etc. bei Rzach, S. 90 f.).

3. Nämlich die Hauptmasse des 3. Buchs der Sib. (V. 97—807 und

---

[1]) Gegen jüd. Herkunft der Ps. Sal. meinte Grätz a. a. O. geltend machen zu können „die darin vorkommende Glorifizierung des Messias, welcher gar als *χριστὸς κύριος* bezeichnet wird [17, 36], eine Bezeichnung, die um so auffallender erscheint, als der Psalter wohl eine Übersetzung aus dem Hbr. ist, und einem hbr. schreibenden Vf. der Ausdruck מְשִׁיחַ אֲדֹנָי nicht über die Feder kommen konnte". Indes kann nicht vorausgesetzt werden, dass im Hbr. אדון gestanden hat, da in Bezug auf Gott wenigstens 17, 32 *ὁ κύριος* gebraucht ist, also אֲדֹנָי? Jedenfalls ist der Messias in diesem ganzen Zusammenhang so ausdrücklich als ein menschlicher, davidischer, nur allerdings von Gott gelehrter (35) König, als ein Herrscher über die Israeliten, die „alle Gottes Söhne sind" (30) charakterisiert, dass jene Bezeichnung (36) nichts daran ändern kann, und die Messiaserwartung dieser Gedichte dadurch nicht unjüdisch wird.

wohl auch der Epilog 808—828) stammt von einem, und zwar jüd. Vf. (so z. B. Schürer 2, 797; Zöckler 478), der die messianische Zeit für „das Volk des grossen Gottes" erwartete in der Regierungszeit des 7. ägypt. Königs aus hellenischem Geschlechte[1]). Dieser war Ptol. VII Physkon 170—117, aber Alleinherrscher erst seit 145 (oben S. 489). Darnach und gemäss der von Hilgf. (Die jüd. Apokalyptik 1857, 69 f. etc.) gegebenen Deutung von V. 388—400, die auch Schürer 2, 798 im wesentlichen für richtig erklärt, hat dieser Dichter um 140 v. Chr. geschrieben (so Schürer a. a. O.; Hilgf. auch ZWT. 1892, 446; Susemihl, Gesch. 2, 636—638). Baldensperger 7 meint, dass „verschiedene Anzeichen noch über das Jahr 137 hinabzugehen nötigen" hat dieselben aber noch nicht angegeben. — Zu den ältesten Stücken gehören auch die 84 Verse, welche Theophilus ad Autol. 2, 36 zitiert hat, wahrscheinlich der urspr. Anfang des 3. Buchs (bei Friedlieb, wie herkömmlich, vor dem 1. Buch; S. 2—7; bei Rzach am Ende S. 232—238): der Monotheismus (V. 6. 32. 36) wird gegen den Götterdienst verteidigt (V. 21 etc.)[2]). — 3, 36—92 werden am richtigsten zwischen 40 und 30 v. Chr. angesetzt. — Das 4. Buch blickt auf die röm. Zerstörung Jerusalems (V. 115—127)[3]) und den Ausbruch des Vesuv (V. 130—134); also um 80 n. Chr. (Schürer 2, 801; Th. Zahn, Apokalyptische Studien, ZKWL. 1886, 32 ff.). — In dieselbe Zeit setzte Ewald, Gesch. 7 (1868), 67 auch 5, 52—530 (vgl. Ewalds bemerkenswerte Charakteristik dieses Abschnittes); aber christlich ist wenigstens V. 256—259[4]). — Sicher christlichen Ursprungs sind auch Buch 6—8 und nach der Mehrzahl der Gelehrten auch Buch 1. 2. 11—14 (das 9. und 10. Buch fehlt).

---

[1]) *ἄχρι πρὸς ἑβδομάτην βασιληίδα, ἧς βασιλεύσει*
Αἰγύπτου βασιλεύς, ὃς ἀφ' Ἑλλήνων γένος ἔσται,
καὶ τότ' ἔθνος μεγάλοιο θεοῦ πάλι καρτερὸν ἔσται,
οἳ πάντεσσι βροτοῖσι βίου καθοδηγοὶ ἔσονται.

[2]) *εἷς θεός, ὃς μόνος ἄρχει, ὑπερμεγέθης, ἀγένητος,*
παντοκράτωρ, ἀόρατος, ὁρῶν μόνος αὐτὸς ἅπαντα.

[3]) *ἥξει καὶ Σολύμοισι κακὴ πολέμοιο θυέλλα*
Ἰταλόθεν, νηὸν δὲ θεοῦ μέγαν ἐξαλαπάξει.

[4]) *εἷς δέ τις ἵξεται αὖτις ἀπ' αἰθέρος ἔξοχος ἀνήρ,*
οὗ παλάμας ἥπλωσεν ἐπὶ ξύλου ἀγλαοκάρπου
Ἑβραίων ὄχ' ἄριστος . . .

Vierter Hauptteil.

Geschichte, Hauptnormen und Hilfsmittel der Auslegung des AT.

§ 123. Inhalt und Ziel des vierten Hauptteils. Dass die Einleitung ins AT nach der Geschichte dieser Disziplin und nach der Natur der Sache eine Anweisung zur richtigen Auslegung des AT darzubieten hat, ist S. 1. 8 f. begründet worden. Die Einl. ins AT hat also auch den Weg zu zeigen, auf welchem die wahre Bedeutung des AT, seiner einzelnen Bestandteile wie seines Gesamtkörpers, zu erforschen ist. Die Einl. löst diese ihre letzte Aufgabe durch geschichtliche und systematische Darlegung. Denn auch die Geschichte der Auslegungsarbeit, welche von den vergangenen Generationen dem AT gewidmet worden ist, soll eine der Lichtquellen bilden, durch die der Weg zur richtigen Erfassung und Würdigung des AT erhellt werden soll. Auch die Lehren dieser Auslegungsgeschichte sollen ein Moment bilden, wenn es schliesslich gilt, die allein berechtigte Methode der Erklärung des AT zu ermitteln.

§ 124. Anfang und Grenzgebiete der Auslegung des AT. Die Frage nach jenem Anfangspunkt ist a) nicht dahin zu beantworten, dass erst hinter dem Abschluss der Entstehung des AT die Geschichte seiner Auslegung beginnen konnte; denn diese Antwort würde nur mit ungenügendem formalen Rechte gegeben werden. Vielmehr ist anzuerkennen, dass diese Auslegungsgeschichte schon nach dem Vorhandensein eines Teiles des AT beginnen konnte und also bereits parallel mit dem Anwachsen des alttestl. Schrifttums ihre ersten Stadien durchlaufen haben kann. — b) Ebenso wenig hängt der Anfangspunkt dieser Auslegungsgeschichte davon ab, bis wohin blos Deutung von Einzelheiten auftrat und von wo an zusammenhängende Auslegung eines Textganzen ausgeübt wurde. Denn dem gegenüber wäre zu bedenken, dass jede Periode nur die Punkte eines Schrifttums deutet, welche für ihren Erkenntnisstand

einer Aufhellung bedürfen, und dass die frühesten Leser von Teilen des AT naturgemäss weniger zu erklärende Elemente in demselben finden mussten.

c) Aber wohl ist es für die Feststellung des Anfangs dieser Auslegungsgeschichte wichtig, die Frage aufzuwerfen, was Fortbildung oder Entfaltung und was Auslegung ist. Das erstere liegt vor, wenn der gleiche Gegenstand in mehreren Darstellungen vorgeführt wird, ohne dass die späteren von diesen Dartellungen einen nur sekundären Rang hinsichtlich der Auktorität beanspruchen. Das zweite aber liegt dann vor, wenn eine spätere Darstellung blos insoweit Geltung fordert, als der Gedankengehalt der früheren Darstellung in der späteren eine voll entsprechende neue Verkörperung empfangen hat. In vielen Fällen nun wird es zweifellos sein, was von beidem eine den gleichen Gegenstand behandelnde Darstellung des AT sein will, ob Entfaltung, oder Auslegung; aber in andern Fällen ist es fraglich. Denn z. B. von den beiden modifizierten Dekalogen wollte der deuteronomische die ihm eignenden Elemente („und du sollst dich erinnern etc."; S. 58. 76) ebenso beachtet wissen, wie die ihm mit der älteren Form des Dekalogs gemeinsamen Bestandteile. Wollte aber zur Darstellung des gottgewirkten Anfangs der Weltentstehung die poetische Zeichnung (Ps. 104) eine blosse künstlerische Ausführung darbieten, die weniger religiösen Wert beanspruchte (vgl. z. B. V. 28 f.)? Wiederum giebt es auch viele Elemente im AT, welche ausgesprochenermassen blos den Rang von Erläuterungen besitzen wollen: z. B. nämlich das »Omer ist der 10. Teil vom Epha" (Ex. 16, 36).

Jene Frage nach Anfang und Grenzen der Auslegung des AT besitzt nicht nur an sich Interesse und Wichtigkeit, sondern war auch deshalb zu stellen, weil sie von Siegfried („Die Aufgabe der Geschichte der alttestl. Auslegung in der Gegenwart" 1876, 9—11) aufgeworfen und einer Beantwortung unterzogen worden ist, und ich einen Beitrag zu ihrer Lösung geben möchte. Gemäss dem Obigen stimme ich ihm nun darin bei, dass die Geschichte der Auslegung des AT schon innerhalb desselben begonnen hat. Aber ich bringe die oben unter c) gestellte Frage hinzu, weil ich denke, dass bei dem Versuch ihrer vollständigeren Beantwortung manche fruchtbare Erörterung angestellt werden kann. Dabei wird man sich auch über Einzelnes, z. B. ob die Geschichte vom Ringen Jakobs (Gn. 32, 25 ff.) durch Hosea (12, 4 f.) ergänzt, oder, wie Siegfried urteilte, vergeistigt, d. h. ins seelische Gebiet verlegt werden sollte, einigen.

§ 125. Bisherige Bearbeitungen und Hauptgesichtspunkte einer Darstellung der Geschichte der Auslegung des AT. — 1. Der Jahrtausende lange Gang dieser Geschichte ist schon fleissig durch-

forscht worden, obgleich noch mancher Baustein auszugraben und zu behauen ist (Siegfried, Die Aufgabe etc., 19 f.), ehe das Gebäude dieser Auslegungsgeschichte zur vollkommenen Aufführung gelangen kann.

Unter den Darstellungen der Geschichte der Exegese des AT sind folgende hervorzuheben: Rich. Simon, Hist.: 3. livre; Carpzov, Introductio etc.; Häv. 1, 2, 32 ff.; Vatke 190—212; auch de W.-Schrader 155 ff.; Keil 665 ff.; — E. F. K. Rosenmüller in dem oben S. 7 genannten Werk, Bd. 4 (1800); — J. G. Rosenmüller, Historia interpretationis librorum sacrorum in eccl. christ., 5 tomi 1795—1814; G. W. Meyer, Gesch. der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften (1453—1800), 5 Bde. 1802—1808. — Darüber ragt weit empor L. Diestels Werk „Geschichte des AT in der christl. Kirche" 1869, das hinsichtlich der jüd. Auslegung des AT zum grossen Teil ergänzt wurde durch Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des AT, an sich selbst und nach seinem geschichtl. Einfluss betrachtet 1875 und, was die mittelalterliche jüd. Exegese betrifft, durch Merx, Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren 1879, 207—305.

2. Indem ich es nun selbst unternehme, mit einigen Hauptstrichen die wechselvolle Linie dieser Auslegungsgeschichte nachzuzeichnen, möchte ich gern die Unvollkommenheit vermeiden, welche, wie naturgemäss bei allen Darstellungen des geschichtlichen Lebens, so auch bei dieser Auslegungsgeschichte leicht und daher in verschiedenem Grade stets sich geltend gemacht hat, dass nämlich die normalen Leistungen der Auslegung jeder Periode weit in den Hintergrund treten, obgleich gerade sie das Verständnis des hbr. AT begründet und durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt haben. Freilich bietet nun ein gedrängter Entwurf der Geschichte der Auslegung des AT, welcher allein hier gegeben werden kann, kaum Gelegenheit, die Darstellung dieser Geschichte nach der angedeuteten Richtung hin vollständig zu machen. Trotzdem sollte der obige Satz, welcher den Blick auf die grundlegenden, normalen Leistungen der Auslegung früherer Jahrhunderte hinlenkt, nicht unausgesprochen bleiben, weil jener Satz teils eine ideelle Ergänzung der folgenden Skizzen und teils ein Desiderium betreffs des künftigen Ausbaues der Geschichte der Auslegung des AT enthalten möchte.

§ 126. Die Exegese des AT bei den Juden vom Abschluss des hbr. AT bis zum Talmud. — Ein geeigneter Überblick über diesen Abschnitt der exegetischen Bemühungen des Altertums dürfte sich gewinnen lassen, wenn — 1. an die Spuren erklärender Thätigkeit der vortalmudischen und talmudischen Judenschaft er-

innert wird, von denen in der Geschichte der Textgestaltung zu sprechen war (S. 29—34). Hier soll nur noch auf die Materialien aufmerksam gemacht werden, welche im Anschluss an Z. Frankel (Vorstud. z. LXX; Über den Einfluss der paläst. Exegese auf die alex. Hermeneutik 1851) und Geiger (Urschrift etc. 1857) von Siegfried (Philo, 17—19) vorgeführt worden sind. — 2. Eine andere Hauptthätigkeit, in welcher sich das Auslegungsstreben und -bedürfnis äusserte, war die Herstellung aramäischer Übersetzungen. Auch das, was zur Charakteristik der in diesen Targumin ausgeprägten Exegese (S. 100—102) gesagt worden ist, soll hier nicht wiederholt werden. Ich verweise nur zur Ergänzung auf die Bemerkungen von Siegfried, Philo, 281 f. und führe daraus einen Satz an, welcher die Stellung, die diesen Paraphrasen in der Geschichte der geistigen Behandlung des AT zukommt, in helles Licht setzt: „Eine Allegoristik, welche philosophische Begriffe in die Personen und Sachen der Schrift hineinlegt, wird man in diesen Targumin (Pseudojon. u. Jerusch.) vergeblich suchen".

3. Ferner könnte nun untersucht werden, wieviel und welche indirekte, gelegentliche, zum Teil unbewusste Auslegung des hbr. AT in den palästinisch-jüd. Bestandteilen des oben § 94—122 betrachteten apokr. und pseudepigr. Schrifttums vorliegt[1]). Es soll aber hier nur ein Blick auf solche Bb. geworfen werden, in denen besonders viel Gelegenheit zu solcher Deutung von Teilen des kanonischen AT vorhanden war, weil sie mit ihnen das gleiche oder ein verwandtes Thema behandelten, also hauptsächlich das B. der Jubiläen. Indes auch die diesem eigentümlichen Inhaltsmomente besitzen mehr den Charakter α) der Ergänzung, oder β) der Beurteilung, als γ) der Deutung.

Z. B. α) Hinter dem mit Gn. 17, 27 parallelen Bericht über die Beschneidung heisst es: „Et haec lex in omnes generationes saeculi, nec est praeterire diem unum ex octo diebus, nam institutum aeternum est institutum et scriptum in tabulis coeli" (15, 13). Zu β): Lots und seiner Töchter Verhalten ist mit den Worten erwähnt „Et fecit ipse et filiae eius peccatum super terra, quale non est factum inde a diebus Adami usque tempus ipsius" (16, 8). Zu γ): Eine Deutung ist es, wenn bei der Besprechung des Beschneidungsaktes anstatt des hbr. (Gn. 17, 27) „er beschnitt das Fleisch ihrer Vorhaut" steht „das Fleisch ihres Gliedes" (15, 12); oder wenn statt des hbr. (Gn. 21, 9) „und Sara sah den Sohn der Hagar

[1]) Diese Teile sind nach der oben angewendeten Reihenfolge: Tob., Jud., 1 Mk., Jes. Sir.; — Jub., die Grundschrift des B. Henoch, die Grundschrift der Test. der 12 Patriarchen, Assumptio Mosis, der 1. Teil von der Ascensio Jes., Apok. Bar., Apok. Esra, Ps. Sal.

scherzen" es heisst „et vidit Ismaelem Sara ludentem cum Isac (altlat. Übers.; oder nach dem Äth. „ludentem et saltantem) et Abraham (quoque) gaudentem gaudio magno et zelavit Ismael (in Ismaelem) et dixit ad Abraham etc." (17, 4); oder wenn bei der Aussage Gn. 22, 14 hinter „in monte Dominus visus est" (altlat.) hinzugefügt wird: hic est mons Sion (18, 11: auch im Äth.) — Andere neue Inhaltsmomente dieser Schriften tragen überdies den Charakter der Anwendung, z. B. in den Test. XII patriarcharum sagt Simeon, c. 3: *„Καὶ νῦν, τέκνα, φυλάξασθε ἀπὸ τῶν πνευμάτων τῆς πλάνης καὶ τοῦ φθόνου. Καὶ γὰρ ὁ φθόνος κυριεύει πάσης τῆς διανοίας τοῦ ἀνθρώπου καὶ οὐκ ἀφίησιν αὐτὸν οὔτε φαγεῖν οὔτε πιεῖν οὔτε ποιῆσαί τι ἀγαθόν κτλ.*

4. Wird nun weiter die hbr.-(aram.-)jüdische Geistesentwicklung bis zum Talmud hin ins Auge gefasst, so zeigt sich da ein reiches Material für die Beurteilung der jüd. Auslegung ältesten Datums, weil ja der Talmud ein Sammelbecken für jüd. Theorien gebildet hat, welche zum Teil die Zeit sogar der Mischna-Redaktion (ca. 180 n. Chr.) vielleicht um Jahrhunderte überragen.

a) Zuerst drängt sich dabei die Beobachtung auf, dass in dieser altjüd. Auslegungsarbeit als Objekt der Exegese die gesetzlichen Teile des AT im Vordergrund standen, wie auch Jos., Bell. jud. 2, 8, 14 die Pharisäer kennzeichnete als *„δοκοῦντες μετὰ ἀκριβείας ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα"*. Eine sicher vortalm. Probe dieser „Akribie" ist ja auch Aqibas Ausdeutung des Akkusativzeichens את (Grätz, Koh. 175), die sich in Aquilas Übersetzungsart reflektierte (oben S. 108). „Die logische Thätigkeit wandte sich den gesetzlichen Teilen im Ex., Lv. und Dt. zu und entwickelte, suchte und löste darin wirkliche oder scheinbare Schwierigkeiten" (Eman. Deutsch, Der Talmud 1869, 19) und zog neue Regeln daraus, die, als selbstverständlich den Lebenswandel bestimmend, selbst „Gang" הֲלָכָה, Halákha (halākhoth, c. hilᵉkhoth), Direktive genannt wurden (vgl. Weber, System der altsynagogalen Theol. 1880, XXV; Strack, Einl. in den Talmud 1887, 7;? konkret„ was gang und gäbe ist" Schürer 2, 270). Die Bearbeitung der auf die überirdischen Wesenheiten und Wirkungen, oder auf die Menschengeschichte bezüglichen Elemente des AT nannte man nach ihrem einzelnen Ergebnis eine Haggâda (von הגיד, vortragen etc.), das „Verkündigen" (Siegfried- Strack, Lb. des Neuhbr. 1884, 46), dann: Aussage, religiöses Theorem etc.[1]).

---

[1]) Wilh. Bacher, Jew. Qu. Review 1892, 406 ff.: Über den Ursprung des Wortes Haggada: In Mekhilta und Siphre tritt הגיד (verkündigen) als Synonymum von למד (lehren) auf. Aber schon in Siphra zeigt sich jenes nicht mehr beim Subjekt „die Schrift". Ersteres gehörte einem älteren Sprachgebrauch an, der in der Schule Ismaels noch beibehalten, aber in der Schule Aqibas verlassen wurde. Dagegen wurde nunmehr das Substantiv הגדה mit Einschränkung auf die nicht-halakhischen Erklärungen gebraucht. Darnach ist also Haggada jede nicht-halakhische Lehre, die aus einer Schriftstelle gezogen wird. Überdies war Haggâda babylonisch und Aggâda (sic: אגדה) palästinisch, wie überhaupt im paläst. Dialekt die Aussprache הַפְעָלָה häufig durch die Aussprache אַפְעָלָה ersetzt wurde.

b) Bei dieser Bearbeitung des AT unterschied man einen mehrfachen Sinn: משמע (maschmaʿ, was man heraushört, was die Laute besagen), den Wortsinn, und מדרש (midrâsch, Ergebnis der Untersuchung), also den hinzugebrachten Sinn. Der erstere ist wieder zweifach, sofern der Schriftsteller *α*) seine Worte hat eigentlich verstanden wissen wollen (פשט, peschâṭ, expansum, klar daliegendes), oder *β*) die Worte uneigentlich sein d. h. ein Geheimnis (סוד, sôd) bilden sollen. Der hineingetragene Sinn aber kann *γ*) nach den hermeneutischen Regeln aus den Worten genommen sein (דרוש, derûsch [derâsch], Erforschtes), oder *δ*) eine mehr oder weniger freischwebende Kombination, eine durch einen רמז (rᵉmáz, Wink) hervorgelockte Ideenassoziation bilden.

Vgl. hierzu und zum folgenden Teil dieses § hauptsächlich Wähner, Antt. Ebraeorum 1, 353—523! — Das Merkwort für diesen vierfachen Sinn ist פר"ס, gelesen: pardēs, er schliesst gleichsam das „Paradies" auf. — Ein Beispiel zu *α*) ist nach dem Talmud selbst Ps. 45, 4, indem durch den buchstäbl. Sinn dieses Verses [חגורתו; Sabb. 63ᵃ] der dort angeredete Held aufgefordert wird, ein Schwert sich als grossen Schmuck umzugürten. Zu *β*) gehören alle Stellen, aus welchen die Juden ihre höchste Metaphysik und Geisterlehre (maʿasēh berêschith [Gn. 1] ûmaʿasēh merkāba [Hes. 1]) sowie „die Geheimnisse des Gesetzes" holen. Gemäss *γ*) werden mit dem buchstäbl. Sinn solche Deutungen verbunden, an welche der Schriftsteller gedacht haben kann, wie wenn in Ps. 45, 4 das Schwert als das Gesetz verstanden wird. Gemäss *δ*) werden die Worte auf Dinge gedeutet, an welche der Autor nicht gedacht hat, z. B. wenn im Talmud Gn. 42, 28 „da sahen sie sich erschrocken an und sagten: warum hat Gott uns dies gethan?" auf die — erst später aufgestellten — Verwandtschafts-Ehehindernisse bezogen, also in deren Übertretung der Grund jenes Erschreckens gesucht wurde.

c) Die ältesten hermeneutischen Regeln sind die sieben Massstäbe (מדות, middoth) des Hillel, besprochen, ausser bei Wähner, auch bei A. Th. Hartmann, Die enge Verbindung des AT mit dem NT 1831, 52; Z. Frankel, Über pal. und alexandr. Schriftforschung (Progr.) 1854, 13 ff.; Merx, Eine Rede vom Auslegen, insbes. des AT 1879, 44 f.; Weber, System 106 ff. — *α*) קַל וָחוֹמֶר, leicht und schwer: vom Kleineren wird aufs Grössere und umgedreht geschlossen. Dieser Schluss ist auch bereits im AT gefunden worden in Okhla we-okhla 182 f. Wähner (400. 425. 429) giebt das Beispiel „ein Weib, das zur isr. Gemeinde gehört, ist trotzdem zur Zeugnisablegung ungeeignet. Also ist ein Knecht, der zur isr. Gemeinde nicht gehört, zur Zeugnisablegung noch mehr ungeeignet. Ich selbst habe Beispiele gefunden in jerus. Sanh. 11, 7 und bei Raschi zu Ex. 22, 31. — *β*) גְּזֵרָה שָׁוָה (Wähner 401. 449. 463) ist der Schluss, vermöge dessen aus Anlass ebendesselben oder eines sinnverwandten Wortes, das an verschiedenen Pent.-Stellen von verschiedenen Sachen gebraucht wird, von der einen Sache auf die andere geschlossen wird. Z. B. die Worte „Kleid und Fell" sind Lv. 11, 32 von der durch ein Kriechtier bewirkten

Unreinigkeit und Nm. 21, 20 von der durch den menschlichen Leichnam bewirkten Unreinigkeit gebraucht. Nachdem nun die Verunreinigung von Lv. 11, 32 auch auf eine grobe Decke bezogen wurde, schloss man weiter, das die Decke auch aus dem menschl. Leichnam Verunreinigung ziehe. — γ) בִּנְיַן אָב (Wähner 380. 402. 483), eig. Aufbau eines Vater, d. h. Begründung durch ein Beispiel, nämlich der Schluss, durch den von einer oder zwei Sachen auf die übrigen ähnlichen Dinge geschlossen wurde. Z. B. Dt. 14, 4 heisst es „ein Stück Kleinvieh von Lämmern und ein Stück Kleinvieh von Ziegen". Da also nicht gesagt ist „ein Stück Kleinvieh von Lämmern und Ziegen", so ist שֶׂה ein Stück Kleinvieh, dessen beide Ältern zu den Schafen oder zu den Ziegen gehören, und wie nun an jener Stelle, so immer. — δ) שְׁנֵי כְתוּבִים (Wähner 407. 522): Zwei einander negierende Stellen werden mit Hilfe einer dritten vereinigt. Z. B. Ex. 19, 20: „da stieg Jahwe auf den Berg Sinai herab"; aber 20, 22 heisst es, Jahwe habe vom Himmel aus mit Israel geredet. Da nahm man Dt. 4, 36 zu Hilfe: „Vom Himmel aus liess er dich hören s. Stimme, und auf der Erde hast du gezeigt bekommen s. grosses Feuer, und s. Worte hast du aus dem Feuer gehört." — ε) גְּזֵרָה שָׁוָה, Genus et species (Wähner 497), z. B. der Umfang des Begriffs „vierfüssiges Opfertier" wurde aus der speziellen Anweisung Lv. 1, 2 geschöpft. — ζ) מָצִינוּ בְּמָקוֹם אַחֵר, Erklärung einer Stelle gemäss dem ähnlichen Inhalt einer andern Stelle. — η) דָּבָר הִלְמֵד מֵעִנְיָנוֹ (Wähner 521): Beweisführung, die sich auf die selbstverständliche Tendenz des Autors stützt, z. B. Tötung und Ehebruch sind im Dekalog todeswürdige Verbrechen, also auch der gleichfalls im Dekalog verbotene Diebstahl. Folglich kann mit diesem im Dekalog nur der Menschendiebstahl, nicht der Diebstahl von מָמוֹן (Mammon) gemeint sein; Sanh. 86ᵃ.

Diese 7 Regeln, die der bekannte „Hillel, der Alte, erforschte" (Pirᵉqê Aboth de R. Nathan 35ᵃβ), bildeten den Grundstock der 13 Regeln des Ismael. Dazu kamen „die Regeln der Weisen der Gemara" und R. Jose des Galiläers „32 Regeln, nach denen die Haggada erforscht wird". — Über die Gematria (γεωμετρία = Arithmetik) s. oben S. 102 und über Athbasch S. 84. — Ich verweise nur noch auf die interessante Charakteristik des Inhaltes der alttestl. Bb. in Berakhoth 57ᵇ. — Vgl. Wünsche, Der bab. Talmud in s. hagg. Bestandteilen übersetzt 1886—89; einzelne Abschnitte auch in Winter und Wünsche, Die jüd. Lit. seit Abschluss des Kanon 1891 ff.; ferner W. Bacher, Die Agada [richtig nach Bacher selbst: Aggada] der Tannaiten [d. h. Mischna-Lehrer; ca. 30 v. Chr.—220 n. Chr.], 2 Bde. 1884—90; —die Ag. der paläst. Amoräer [Sprecher; Auktoritäten der Gemara], 1. Bd.: 220—279; 1892; — die Ag. der babyl. Amoräer 1878[1]).

[1]) Überdies scheint nicht dem Urteile z. B. von Wähner 1, 353 f. und Deutsch 16—18 vorzuziehen die Behauptung von Bacher (Die jüdische Bibelexegese vom Anf. des 10. bis zum Ende des 15. Jahrh., 1892, 84), dass noch nicht im Talmud die Vorstellung von den 4 Wegen der Schriftauslegung durch das Wort פרדס ausgeprägt sei. Es heisst doch Chagîga 14ᵇ „4 wurden versammelt in פרדס, und diese 4 sind etc. Der Sohn des Azzaj schaute und starb etc. Der Sohn des Zuma schaute und nahm Anstoss (verwirrte sich). Ein Anderer zertrat Pflanzungen. R. Aqiba kam in Frieden heraus." Diese vier waren nun Gesetzesforscher. Also ist schon darum

§ 127. Die Exegese der hellenistischen Juden. — Wie zu erwarten, haben sie zuerst wesentlich dieselben Bestrebungen der Deutung des altüberlieferten Schrifttums bethätigt, wie die paläst. Juden. Aber je mehr jene „nicht geringe Unähnlichkeit der Ausbildung" (Kultur) eintrat, welche der Siracidenenkel an den hellenist. Juden bemerkte (S. 477), haben diese, um ihre Weltanschauung mit dem AT in Einklang zu setzen, den buchstäblichen Sinn vielfach hinter einen andern zurücktreten lassen, wie wenn die alttestl. Autoren selbst den Grundsatz befolgt hätten „aliud verbis, aliud sensu ostendo", wie Quintilian (Instit. 8, 6, 44) das *ἀλληγορεύειν* definierte.

Vgl. hierüber zunächst insbes. Z. Frankel, Progr. 1854, 33—41. — Sodann eine Charakteristik der alexandr. Übersetzung des AT ist oben S. 114—116 etc. gegeben. — Ferner über die Auslegung des AT durch die hellenist. Apokryphen siehe Siegfried, Philo 20—24; z. B. „Eine wirkliche allegorische Deutung findet sich in „Über die Vernunft" [S. 490] 18, 8: Die Schlange wird hier als ein der Jungfrauschaft nachstellender Verführer gedacht" [*τὰ ἀγνὰ τῆς παρθενίας λυμεὼν ἀπάτης ὄφις*]... schliesslich „so ziemlich die innerlich wirkende *ἡδονή*". „Einen abermaligen Schritt vorwärts thut auf diesem Wege das Buch der Weisheit"; vgl. bei Siegfried. — Ein lehrreiches Beispiel bietet jener Aristeasbrief [S. 104; Merx' Archiv 1, 277] in der Deutung des Gesetzes von den unreinen Tieren (Lv. 11, 6): Man dürfe nicht glauben, dass um der Mäuse und Wiesel willen verboten sei, diese Tiere zu essen, sondern um der Menschen willen. Denn wenn Mose alle Raubvögel zu essen verboten und nur zahmes sowie körnerfressendes Geflügel erlaubt habe, so solle gelehrt werden, dass jeder Anhänger des Gesetzes gerecht sein solle und nie-

---

wahrscheinlich, dass der Ausdruck pardes und ihr Eintritt in pardes mit ihrer Lebensbethätigung zusammenhängt. Darauf weist doch auch der beim zweiten angewandte Ausdruck „nahm Anstoss" (נזק). Ferner vom 3. unter ihnen, dem Elischa ben Abuja, erzählte man, dass er vom Gesetze abgefallen und ein Ausgestossener geworden ist: sollte der bei ihm beschriebene Eintritt in pardes etwas anderes, als seine fruchtlose Beschäftigung mit der Schriftforschung bezeichnen können? Ferner setzt auch die „alte Geheimlehre", die Bacher in jener Stelle unter pardes verstehen will, naturgemäss eine über den Wortsinn hinausgehende Schriftdeutung voraus. Endlich scheint Bacher sich einer Vorausnahme schuldig zu machen, wenn er hinter solcher Deutung jener Talmudstelle sagt „Fortan wurde das Wort Pardes zum Stichwort für den 4fachen Schriftsinn". Weshalb „fortan", wenn der 4fache Schriftsinn zur Zeit jener talmud. Erzählung noch unbekannt gewesen sein soll? Und kann denn auch wirklich das Wort Pardes den zufälligen Anlass für die oben erläuterten 4 Benennungen des einfachen Wortsinnes etc. geliefert haben, z. B. das ס dieses Wortes für den Ausdruck סוד? Müssen nicht umgedreht diese Ausdrücke existiert haben und dafür eine Vox memorialis gefunden worden sein durch Umstellung der naturgemässen Reihe jener 4 Auslegungsarten? Es dürfte also eine unbegründete Meinung von Bacher sein, dass die 4fache Schriftauffassung von den Christen zu den Juden gekommen sei.

manden im Vertrauen auf die eigene Kraft vergewaltigen dürfe. Zu beachten ist über Aristaias etc. noch Eus., Praep. ev. VIII, 9 ff.

Der Hauptvertreter der allegorischen Schriftauslegung war Philo („um d. J. 20—10 v. Chr. geboren"; Schürer 2, 833. Massebieau hat in der Bibliothèque de l'École des hautes études: Sciences religieuses, vol. 1 (1889), 1—91 geschrieben über Le classement des oeuvres de Philon, und seine Resultate sind als sehr billigenswert beurteilt durch Schürer, ThLZtg. 1891, 91—96).

Philo hat zwar „den Wortsinn anerkannt und im allgemeinen aufrecht erhalten" (Siegfried 163), aber er meinte, nicht bei demselben stehen bleiben zu können, sondern allegorisch auslegen zu müssen, wenn folgendes der Fall sei (S. 165—197): *α*) wenn ausgesagt sei, dass Gott Bäume gepflanzt habe (Gn. 2, 8), so sei dies der Gottheit unwürdig. *β*) Ganz sinnlos sei z. B. dies, dass Mose Dt. 17, 15 f. die Reiterei verboten habe. *γ*) Einen Widerspruch enthalte z. B. *καὶ τοῦτο ἤρξαντα* Gn. 11, 6 mit *ᾠκοδόμησαν* V. 5. *δ*) Unwürdig der Schrift sei, dass Mose soviel vom Graben der Brunnen rede. *ε*) Die Schrift rede selbst sinnbildlich, wenn sie von einer redenden Schlange etc. erzähle. — Die Schrift weise aber auch positiv auf die allegorische Auslegung hin: *α*) durch Verdoppelung eines Ausdruckes. De gigantibus 8: *Τὸ μὲν οὖν μὴ ἅπαξ, ἀλλὰ δὶς φάναι „Ἄνθρωπος, ἄνθρωπος" σημεῖόν ἐστι τοῦ μὴ τὸν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς, ἀλλὰ τὸν ἀρετῇ κεχρημένον δηλοῦσθαι.* — *β*) Durch einen anscheinend überflüssigen Ausdruck. Z. B. über den Gebrauch des Inf. abs. in מוֹת יָמוּת (Gn. 2, 17) sagte Philo (Legum alleg. 1, 33): *Φησὶν οὐκ ἀποθανεῖν αὐτὸ μόνον, ἀλλὰ „θανάτῳ ἀποθανεῖν", δηλῶν οὐ τὸν κοινὸν, ἀλλὰ τὸν ἴδιον καὶ κατ' ἐξοχὴν θάνατον, ὃς ἐστι ψυχῆς ἐντυμβευομένης πάθεσι καὶ κακίαις ἁπάσαις.* — *γ*) Durch Wiederholung von Aussagen: z. B. dass Sara Gn. 16, 3 wieder Abr.'s Weib genannt sei, besage (De congressu etc. 14), dass Sara trotz Abr.'s Verkehr mit Hagar doch sein eigentliches Weib sei [*„νόμῳ καὶ γνώμῃ γυναῖκα"*]: so müsse man sich — dies ist die Anwendung — auch von den dienenden Wissenschaften (*γραμματική, γεωμετρία, μουσική,* diesen Teilen der *φιλοσοφία*) zur Herrin, der Weisheit wenden; *ἔστι γὰρ φιλοσοφία ἐπιτήδευσις σοφίας, σοφία δὲ ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων, καὶ τῶν τούτων αἰτιῶν".* — *δ*) Durch Wechsel des Ausdruckes: Weil *„μεταλημφθεὶς ὁ Σύρος ἐστὶ μετέωρος"* [ארם mit רום verknüpft; etymologischer Midrasch], so enthalte der Name „Laban, der Syrer" den Sinn (De profugis 8): *αἱ κατὰ τὸν βίον ὕλαι, φαύλῳ μὲν παραδοθεῖσαι, μετέωρον ἐξαίρουσι τὸν κενὸν φρονήσεως νοῦν*; aber „Laban, der Bruder Rebekkas" sei der *ἐραστὴς παιδείας.* — Überdies unterschied Philo physische und ethische Allegorie, je nachdem er die Schriftaussagen auf Vorgänge in der Natur im weitesten Sinne, oder auf Vorgänge bezog, die speziell im höheren Seelenleben des Menschen stattfinden.

§ 128. Die Exegese des AT bei den Christen der alten Kirche war im Anschluss hauptsächlich an das sprachverwandte hellenist. Judentum, nicht ausschliesslich, aber vielfach eine allegorisierende und typologisierende.

1. Letztere Auslegungsarten treten bes. deutlich in dem traditionellen Brief des Barnabas zu Tage.

Denn sein ganzer 2. Teil (K. 7—16) hat den Inhalt: Der alte Bund bildete den neuen vor durch Typen in Kultus und Geschichte. Z. B. 7, § 3 heisst „*ὃς ἂν μὴ νηστεύσῃ τὴν νηστείαν, θανάτῳ ἐξολεθρευθήσεται, ἐνετείλατο κύριος, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἔμελλε τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος* [bemerkenswerter Ausdruck für Christi Leib!] *προσφέρειν θυσίαν, ἵνα καὶ ὁ τύπος ὁ γενόμενος ἐπὶ Ἰσαὰκ τοῦ προσενεχθέντος ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον τελεσθῇ.*“ Ferner 8, § 1 wird gefragt: *Τίνα δὲ δοκεῖτε τύπον εἶναι, ὅτι ἐντέταλται τῷ Ἰσραὴλ προσφέρειν δάμαλιν κτλ.* (vgl. Nm. 19, 17). Sodann 9, § 7 (Der Barnabasbrief erklärt von J. G. Müller 1873, 230) ist gesagt, dass schon Abraham *ἐν πνεύματι προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν περιέτεμε.* Denn nach Gn. 14, 14; 17, 26 f. habe Abr. 318 Mann beschnitten. Für 10 sei nun das Zahlzeichen ein *ι*, für 8 ein *η* und für 300 das Kreuzeszeichen *τ* (*Ιη. + T*). So zeigte sich dem Vf. eine Verbindungslinie zwischen jenen Stellen des AT und dem gekreuzigten Heiland.

Überdies ein Anfangsglied der Literatur über Hermeneutik ist zu erkennen in der Schrift *ἡ κλεῖς* des Melito von Sardes. Sie war aber nicht identisch mit der von Pitra im Spicilegium Solesmense 1855 herausgegebenen S. Melitonis clavis, einem Glossar mystischer Schrifterklärungen; vgl. Steitz, TSK. 1857, 584 ff.

2. Betreffs der antignostischen Kirchenlehrer Irenaeus und Tertullian verweise ich auf Diestel 33 f., da ich hauptsächlich nur das geben will, was ich selbst gefunden oder wenigstens habe nachprüfen können.

Ein Mitkämpfer jener beiden, Hippolyt, ist durch die Auffindung eines Teiles seines Dn.-Kommentars (oben S. 109) neuerdings in helleres Licht getreten.

Der erste Herausgeber jenes Teiles, Georgiades, hat ihn *τὸ ἄριστον ἀληθῶς παράδειγμα τῆς ἀρχαιοτέρας χριστιανικῆς ἑρμενείας* genannt (bei Bratke VII). In der That liest man betreffs der Einzelerklärung sehr verständige Äusserungen bei Hippolyt. Man vergleiche z. B., wie er die tertia comparationis der Vergleichung der Hellenen und des Panthers ans Licht zu stellen sucht: „*ἀφωμοίωσε δὲ αὐτοὺς παρδάλει διὰ τὸ γεγενῆσθαι αὐτοὺς ὀξεῖς τῷ νοῖ καὶ πολυμηχάνους ἐν τοῖς λογισμοῖς καὶ πικροὺς τῇ καρδίᾳ, ὃν τρόπον καὶ τὸ ζῶον* [der Panther] *ποικίλον ἐστὶ τῇ ἰδέᾳ* [Erscheinung], *ὀξὺ δὲ εἰς τὸ κακοποιῆσαι καὶ αἷμα ἀνθρώπου πιεῖν*“ (S. 4). Aber die Hauptsache ist doch dies, dass auch er nicht von dem ausgeht, was der Vf. nach seinen Worten gesagt haben muss, sondern aus dem Fortgange der Menschheitsgeschichte zurückschliesst auf die Meinung des Danieltextes: „Dass nun nach dem Reich der Griechen ein anderes nicht ins Dasein gerufen worden ist, ausser dem jetzt herrschenden . . ., dies ist allen völlig klar, und es hat eiserne Zähne, weil es alle bändigt etc.“ (S. 5). Wenn er sich überhaupt die Frage vorgelegt hat, ob nicht auch ein anderes Verhältnis zwischen den Dn.-Worten und der zu seiner Zeit bestehenden Geschichtslage obwalten konnte, als das der einfachen Identität: so hat er diese Frage mit Unrecht verneint.

3. In der alexandrinischen Schule wurde die Beziehung des Historisch-konkreten auf das Ideale und die Reduktion des Einzelnen auf das Allgemeine herrschend.

Über Klemens Alex. vgl. auch Siegfr. 343 f. — Origenes meinte, dass in den didaktischen Partien des AT, zunächst dem Dekalog, der eigentliche Sinn festzuhalten sei, aber in den geschichtlichen Partien fand er vieles anstössig, während doch die menschliche Seite des göttlich-menschlichen AT anzuerkennen ist. Interessant ist, was er in den Verhandlungen mit Celsus über die Berechtigung der allegor. Deutung äusserte; vgl. bei Patrick, The Apology of Origen 1892, 125—127.

4. Dagegen hat die antiochenisch-syrische Schule (Diodor von Tarsus † 394 u. A.) das Streben entfaltet, die gegebenen Texte nach der Bedeutung der dastehenden Sprachformen und gemäss den in Betracht kommenden Geschichtsverhältnissen aufzufassen.

Anstatt Chrysostomus, Theodor Mopsv., oder Theodoret lasse ich den mit ihnen nach sichern Anzeichen geistesverwandten Adrianos gemäss seiner *Εἰσαγωγή* (oben S. 1; Goessling 32—35; 44—51) zu Worte kommen: „Zuerst ist den zu belehrenden der thatsächliche Inhalt klarzustellen, sodann ist ihnen das Wissen von den Eigentümlichkeiten der Schrift, die Kenntnis der Redefiguren und die Unterscheidung der Tropen, nicht zum wenigsten aber die Deutlichkeit der dem Wortlaute [*λέξις*] entsprechenden Übersetzung [*ἑρμενεία*] als die [drei] Zeichen am Wege (oder Wegweiser) aufzuzeigen, durch die ihnen ein sicherer und zuverlässiger Anhalt zur Erreichung des Zieles geboten ist; — wiewohl es freilich klar ist, dass denen, die sich vorgenommen haben zu fliegen, aber nicht auf dem Wege zu gehen, der Hinweis auf die Zeichen (Wegweiser) überflüssig und unbedeutsam ist", fügte er mit einem ironischen Seitenblick auf die Allegoristen hinzu (§ 132 f.). Charakteristisch ist, dass er nur als eine von den andern Arten der Tropen auch die Allegorie aufzählte (§ 107) und dann im ausführenden § 120 „*κατὰ ἀλληγορίαν*" geredet sein liess, „wann man die unendlichen Massen (Heere) kontinuierlich Gewässer nennt und den Andrang derselben eine Überschwemmung" und ebenso dies: *ἔσται ὡς τὸ ξύλον τὸ πεφυτευμένον* . . . (Ps. 1, 3).

5. Dieser Kampf der beiden hermeneutischen Hauptrichtungen wiederholte sich, wenn auch mit geringerer Zielbewusstheit der Vertreter, in den praktischen und theoretischen Auslegungsarbeiten der lateinischen Kirche, und die allegorisierende Art hat dabei im wesentlichen die Oberhand behalten.

a) Der von den hbr. Juden vielfach beeinflusste Hieronymus ging nicht nur vom hbr. Text des AT aus (S. 43. 117. 125), sondern besass auch in seinem Streben nach richtiger sprachlicher Erfassung desselben wenigstens einen Stachel, welcher sein exegetisches Gewissen oftmals vor den Verirrungen der Allegoristen warnte. Lesenswert sind hauptsächlich zunächst seine Ep. ad Pammachium de optimo genere interpretandi und dann ad Paulinum de lectione scripturarum. Wenn er an letzteren

schrieb: „Venio nunc ad Jesum Nave, qui typus Domini non solum gestis, sed etiam nomine, transiit Jordanem, hostium regna subvertit" etc.: so musste das nicht in dem Sinne gemeint sein, als wenn zum Nachfolger Moses ein Mann Namens Josua-Jesus zu dem Zwecke gewählt worden wäre, damit er ein Hinweis auf Jesus Chr. sei.

b) Auf der andern Seite hat Tichonius (ca. 400) mit seinen „Septem regulae ad investigandam et inveniendam intellegentiam scripturarum" der Aufspürung eines geheimen Sinnes der Schriftaussagen dienen wollen, wie er im Anfang des Büchleins sagte[1]). — An diesem Buch tadelte Augustin bes. dies, dass es eine Aufschliessung von „universae legis recessus" statt von „nonnulli legis recessus" oder „legis magni recessus" verspreche (De doctr. christ. 3, 30), aber im wesentlichen billigte er diese Regeln (3, 31—37). Augustin unterschied allerdings zwischen eigentlich Gesagtem (bos = ein wirkliches Rind) und uneigentlich (translate) Gesagtem (bos in jenem Satze vom dreschenden Ochsen mit Beziehung auf den sich abmühenden Diener Christi 1 Kor. 9, 9 f.; De doctr. 2, 10). Er warnte auch vor Verwechslung der verba propria (3, 2—4) mit der figurata locutio (3, 5 ff.). Aber er hat gemeint, das Gebiet des uneigentlich Gesagten so umgrenzen zu dürfen: „Quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas! Morum honestas ad diligendum Deum et proximum, fidei veritas ad cognoscendum Deum et proximum pertinet" (3, 10), und er hat die Sphäre des Tropischen so definiert, dass sie ein Infinitum war („ubicunque velut aliud dicitur, ut aliud intelligatur, etsi nomen ipsius tropi in loquendi arte non invenitur, tropica locutio est"; 3, 37). Das kam daher, dass er zu den Auslegern gehörte, welche von dem Lichte, in welchem der Endpunkt der bibl. Gottesreichsgeschichte erglänzt, sozusagen nicht blos die leuchtenden, sondern auch die farbigen Strahlen auf die Darstellungen des Anfangs und der sukzessiven Stadien der Heilsgeschichte zurückfallen lassen und diese verklärende Färbung der früheren Berichte als deren wirkliche Beschaffenheit ansehen. — Von wesentlich demselben Standpunkt aus schrieb Eucherius von Lyon († 449) seinen Liber formularum spiritualis intellegentiae.

c) Mit der syrischen Kirche aber, genauer mit Theodorus Mopsv., hingen, durch Vermittlung des Nestorianers Paulus Persa, eines Metropoliten von Nisibis, zusammen des Afrikaners Junilius († ca. 551) Insti-

[1]) „Necessarium duxi ante omnia quae mihi videntur, libellum regularum scribere et secretorum legis veluti claves et luminaria fabricare. Sunt enim quaedam regulae mysticae, quae universae legis recessus obtinent et veritatis thesauros aliquibus invisibiles [!] visibiles [dieses Wort fehlt bei Migne] faciunt. Quarum si ratio regularum sine invidia, ut communicamus, accepta fuerit, clausa quaeque patefient et obscura dilucidabuntur, ut quis prophetiae universam silvam perambulans, his regulis quodammodo lucis tramitibus deductus, ab errore defendatur. Sunt autem regulae istae: de domino et corpore eius; de domini corpore bipartito; de promissis et lege; de specie et genere; de temporibus; de recapitulatione; de diabolo et eius corpore". Veröffentlicht z. B. zu Venedig 1772; in der Maxima bibl. patrum, tom. 6 und bei Migne, Patrol., ser. lat., Bd. 18, 15—66.

tuta regularia divinae legis (abgedruckt auch bei Flacius II, 206—227), und wieder an ihn knüpfte Kassiodor (oben S. 1 f.) an.

§ 129. Die Auslegung des AT bei den Juden in der nachtalmudischen Zeit bis zu den Ausgängen des Mittelalters zeigt ebenfalls einen wechselvollen Kampf zwischen der einfach sprachlich-geschichtlichen und der durch die jüdischen Dogmen oder eindringende Philosopheme beeinflussten Auslegung, im wesentlichen aber trat während des angegebenen Zeitraumes die erstere Auslegungsart in den Vordergrund.

1. Die Rabbaniten bis ca. 900. Sie sind die Juden, welche die Auktorität ihrer Rabbi's oder Rabban's anerkennen, über deren Hochschätzung der „ununterbrochenen Überlieferungen" auch vergleiche die Bemerkung von Schreiner, ZDMG. 1888, 628[1]).

a) Exeg. Werke. Bethätigt haben die rabbanitischen Juden dieser Zeit ihren Eifer für die Deutung des AT — *α*) in ihren Arbeiten zur Bewahrung und Durchforschung der Grundsprachen des AT: A. Berliner, Beiträge zur hbr. Gram. im Talmud und Midrasch 1879; Hupfeld, De antiquioribus apud Judaeos accentuum scriptoribus 1846 etc. etc.; weiter in der Pflege der Massora (oben S. 38 ff.). — *β*) In den Werken, die vorzugsweise oder ganz den Charakter von Kommentaren tragen, und von denen die ersten ebenso alt sind, wie die an die Mischna (ca. 200) sich anschliessende palästinische Gemara (Ergänzung; ca. 350) und die babyl. Gemara (ca. 450) sowie die daneben gesammelte Tosephta (Nachtrag; ca. 400). Die erwähnte älteste Gruppe dieser Auslegungswerke (Midraschim, Untersuchungen) wird gebildet von der Mêkhiltâ: zu einer Anzahl von Abschnitten des Ex. (ed. Weiss 1865; Friedmann 1870), ferner dem Kom. Siphrâ [das Buch!] zu Lv. (ed. Malbim 1860) und Siphrê[2]) zu Nm.-Dt. (ed. Friedmann 1864; über Mekhilta und Siphre ein Exkurs bei Geiger, Urschrift 1857, 434—450), endlich von der Pesiqtâ, welche Betrachtungen zu den Sabbathsperikopen giebt (ed. Buber 1868). Etwas jünger sind die Rabboth d. h. die grossen [erklärten] Ausgaben der betreffenden Bb., nämlich des Pent. und der 5 Megilloth: Bereschith rabba, Schemoth rabba, Wajjiqra rabba, Bemidbar rabba, De-

---

[1]) An die oben S. 516 erwähnten Tannaim und Amôräer schlossen sich überdies die Sabôräer ([blos] meinende) und dann die Gaônen, die Schulhäupter zu Sura, Nehardea, Pumbaditha etc. in Babylonien an.

[2]) Ob nicht die Aussprache Siphrî richtiger ist, als Siphrê? Apokope von auslautendem n trat im spätern Jüdisch häufiger ein (Siegfried-Strack, Nhbr. § 24), ausserdem „ist die Übereinstimmung des Mandäischen und des Babylonisch-Talmudischen sehr gross" (Nöld., Semit. Sprachen 35), und nun „erscheint im Mand. für [die Pluralendung] ין sehr oft אי (ī)" (Nöld., Mand. Gram. § 131). Ist trotzdem richtiger „der maskuline, nicht emphatische Plural lautet auf ־ (wie im Syr., wo jedoch א geschrieben wird)", wie Luzzatto, Gram. des Idioms des Talmud Babli 1873, § 32 sagte? Allerdings aber konnte der St. emph. seinen determinierenden Sinn verlieren (oben S. 120).

barim rabba, Schir ha-schirim rabba etc.[1]). Der älteste zusammenhängende Midrasch über den Pent. heisst Tanchuma, der auch sehr wertvolle Traditionen hauptsächlich aus paläst. Kreisen enthält (Wiener Ausgabe 1863, Krakauer 1873). Zu allen alttestl. Bb. giebt Anmerkungen der Jalqûṭ Schimʒônî, welcher wichtige Auszüge aus älteren Kommentaren zusammengefasst hat.

b) Über Richtung und Inhalt dieser hermeneutischen Leistungen sei nur dies angedeutet: Wie im Streben nach Transcendentalisierung des Offenbarungsgottes und nach ästhetischer Verfeinerung der alttestl. Ausdrücke die Massora einen Kommentar zu vielen Stellen des AT geschrieben hat, darüber vgl. oben S. 35—38. Ferner „die Ohren Gottes sind Jes. 5, 9; 22, 14 durch trennende Accente beseitigt" (Siegfried, Philo 17). Über den „Usus accentuum" schrieb auch Calov, Criticus 143 f. — Bemerke auch den vielleicht alten § 65 der Diqduqe ha-ṭeʒamim (ed. Baer-Strack 1879): „Und dies ist die Erklärung der Geheimnisse der Schrift in Bezug auf defektive Schreibung etc." — Über die im Midrasch vorliegende Auslegungsart vgl. Siegfried, Philo 19 f.: „Oft werden in den späteren Midraschwerken בעלי האגדה und unter ihnen allegorisierende Interpreten angeführt etc."; dann S. 283—288, z. B. „Nicht blos Abtrünnige, wie der Rabbi Acher, sondern auch gesetzestreue Juden zeigten sich zeitweise ergriffen von der allegorisierenden Richtung der Zeit."

2. Die Qaräer. a) Seit dem Entstehen des Sadduzäertums, das gegenüber den Pharisäern sich immer bewusster und schärfer seit den syrisch-makkabäischen Kämpfen herausbildete[2]), leisteten die Sadduzäer einen entweder blos passiven oder auch aktiven Widerstand gegen die Auktorität der Zusätze, welche die Sôpherîm (γραμματεῖς) als einen „Zaun (סְיָג; oben S. 41) für die Tora" ausgestalteten[3]). Dieses stumme oder laute Widerstreben dagegen, dass den geschriebenen Religionsgrundlagen die παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων an Rang gleichgestellt und — was in der Praxis leicht daraus floss — sogar übergeordnet wurde, führte seit 750 zur religiösen Spaltung innerhalb der Judenschaft: es entstand damals die Qaräerpartei[4]).

---

[1]) Von der Pesiqta an und zugleich mit Midrasch Mischle und Qoh. sind diese Kommentare übersetzt in der Bibliotheca rabbinica durch Aug. Wünsche, ebenso der Midrasch Tehillim 1892 nach der krit. Textausgabe Bubers.

[2]) Vgl. Wellhausen, Pharisäer und Sadduzäer 1874, 45; Schürer, Gesch. 2, 347.

[3]) Josephus, Antt. 13, 10, 6: „Jetzt will ich mitteilen, dass die Pharisäer aus der Aufeinanderfolge der Väter viele Gesetzesbestimmungen dem Volke überlieferten, welche nicht in den Gesetzen Moses geschrieben sind, und welche daher die Sadduzäerpartei verwirft, indem sie sagt, dass man nur jene geschriebenen Bestimmungen für Gesetze zu halten, aber die aus der Überlieferung der Väter stammenden Bestimmungen nicht zu beobachten brauche."

[4]) Vgl. insbes. Juda ha-Levi in dem ca. 1140 geschriebenen Buche

Nämlich ɔ Anan, der Enkel des Exilarchen Chasdaj, war um 700 zu Basra geboren und sah nicht blos von Anfang an die Existenz der Schijiten (d. h. der Gegner der Ṣunna, Tradition), sondern erlebte dann auch, dass Wazil um 740 das System der Muɔtazil (se semovens; Häretiker; heterodoxer Religionsphilosoph) ausbildete. Als nun ɔAnan wegen seiner Opposition gegen die Theologie der Gaonen nicht zum Exilarchen gewählt worden war, stiftete er 750 zu Bagdâd eine Partei. Den Nachstellungen des Chaliphen Manṣûr entging er, indem er sagte, dass seine Partei nur nicht das im 4. Jahrh. n. Chr. [359 durch Rabbi Hillel II] aufgekommene Kalenderwesen der rabbanitischen Juden anerkenne[1]), und er erbaute für seine Gemeinde zu Jerusalem eine Synagoge, wie die Qaräer überhaupt im heil. Lande und dann weiter westlich, hauptsächlich auch auf der Halbinsel Krim (oben S. 16) sich stark ausbreiteten. — Der Schwerpunkt der Position ɔAnans ist seine Auffassung des geschriebenen Gesetzes (תורה שבכתב) als der einzigen Richtschnur Israels. Ebendaher heissen seine Anhänger קְרָאִים, Anhänger des Miqra und Gegner der תורה שבעל פה (z. B. Al-Chazari 3, 65). Die Qaräer haben aber auch die 13 Auslegungsregeln des Ismael (oben S. 516) anerkannt als eine notwendige Zugabe zur sprachlichen Erforschung des Wortsinnes, z. B. der qaräische Kommentator Jepheth ben Ali aus dem 10. Jahrh. Den nach diesen Regeln gewonnenen Wortsinn (Maschmaɔ), als die 1. Wurzel der qar. Anschauung, ergänzten sie durch eine 2. Wurzel, nämlich die Schlussfolgerung (חקש, Heqesch, syllogismus), durch welche die Tora für die Praxis verwertet wird, und durch eine 3. Wurzel, nämlich die synagogale Übereinstimmung der Gemeinde. Dagegen eine 4. Wurzel, die Vernünftigkeit des Schriftinhaltes, konnte sich in ihrer Schriftforschung nicht geltend machen, weil die Vernunft nicht eine Richterin der Schrift sein dürfe. Es ist daher sehr cum grano salis aufzufassen, wenn Diestel 197 die Qaräer „die Rationalisten" nannte[2]).

3. Die Rabbaniten von ca. 900 bis ca. 1500. Unter dem Einflusse der wissenschaftlichen Bestrebungen der islamischen Araber hat sich seit dem 10. Jahrh. bei den Juden ein grammatisch ge-

---

Al-Chazari (auch: Kusari; Kosri), aus dem Arab. übersetzt von H. Hirschfeld 1885 (arab. u. hbr. von ihm herausgeg. 1887), S. XXXVII. 171; dann Geiger, Urschrift 1857, 480: „wir sehen von den Karaiten Richtungen, welche im Talmud allmählich verdrängt wurden, festhalten und erkennen nun ihren Zusammenhang mit dem Altertum"; ferner J. Fürst, Gesch. des Karäertums (3 Bde. 1862—68), 1, 37 ff.; auch M. Wolff, ZDMG. 1890, 156 f.

[1]) Vgl. eine ähnliche List zur Bewahrung ihrer Existenz bei jenen, wesentlich das alte Heidentum bewahrenden Ṣâbiern um Charran: Chwolson, Ssabier 1 (1856), 146 ff.

[2]) Vgl. noch den Satz von Juda ha-Levi in Al-Chazari 3, 65: „Die Qaräer wenden Fleiss auf die [Aufspürung der] Wurzeln, dünken sich weise betreffs der Zweige (תולדות), und möglicherweise betrifft der Verlust (פסד, pèsed) auch die Wurzeln, jedoch nur infolge ihrer Thorheit, nicht mit Absicht ihrerseits." — Darüber, dass auch wieder eine Art mündliches Gesetz bei den Qaräern entstand, vgl. z. B. „Saat auf Hoffnung" 1889, 37 f. — Einige interessante Einzelheiten über die spätere Entwicklung der Qaräer auch bei Dalman, Der leidende etc. Messias 1888, 55.

naueres Verständnis des AT angebahnt, und eine historisch unbefangene Erfassung seines Inhalts bedeutende Pfleger besessen.

a) Saʿadja aus Fajjûm in Ägypten, der schon in seiner Jugend sich als Bekämpfer des Qaräertums hervorgethan hatte und dann zum Rektor (Gaôn) der Schule zu Sura in Babylonien (oben S. 49, Anm. 2) erwählt wurde, der Anfänger der systematischen Erforschung der hbr. Sprache, übersetzte das AT ins Arab., wovon die Übersetzung zum Pent. und einigen anderen Teilen noch erhalten ist, und schrieb Kommentare zum Pent., zu den Ps., Pv. etc. († 942). Die Überreste der Ps.-Erklärung finden sich abgedruckt in Ewalds und Dukes' Beiträgen zur Gesch. der ält. Auslegung etc. des AT, 1 (1844), 1—74. Das Vorwort zum Pt.-Kom. und über Ex. 30, 14—16 ist übersetzt in W. Bacher, Die jüd. Bibelexegese vom Anfang des 10. bis Ende des 15. Jh. (1892), 10—16. Über Saʿadjas Auslegungsgrundsätze vgl. M. Wolff, Zur Charakteristik der Bibelexegese Saadia Alfajjûmîs, ZATW. 1884, 225—246; 1885, 15—29 [fehlt in Bachers Literaturnachweis S. 96][1]).

b) Nach dem Angeführten ist es begreiflich, dass sich auch neben Saʿadjas Richtung noch eine entschiedenere Vertretung des Wortsinnes (Pechâṭ) geltend machte.

Als „Paschṭanim" nennt Imm. Plato, Zur Gesch. der Exegese 1892, 17 diese: Menachem ben Chelbo [um 1100 in Nordfrankreich]; Jos. Qara [dessen Bruderssohn]; Raschi; Sam. ben Meïr [um 1100 in Frankreich]; Ibn Ezra; Binjamin ben Jehuda [2. Hülfte des 13. Jh. in Italien]. Zwei von ihnen sind hervorzuheben: ר"שי = Raschi d. h. Rabbi Schelomo, Sohn des Jizchaq, sonst fälschlich bezeichnet als Jarchi (vgl. darüber in der Vorrede von Leberechts und Biesenthals Ausgabe von Qimchis Wurzelbuch 23), lehrte zu Troyes, kommentierte das AT, ausser Esr.-Neh.-Chron., und begünstigte das Peschâṭ, ohne es vom Deräsch ganz zu isolieren († 1105)[2]). Sodann Abraham ibn Ezra, auch Aben Ezra genannt (und

[1]) Nach Saʿadjas „Glaubenssätzen und Lehrmeinungen" (arab. ed. Landau, 116 f.; überdies nach dem Hbr. deutsch von Fürst 1845) beschreibt Wolff dessen Standpunkt so: „Was würde aus den bibl. Gesetzen und Verkündigungen sowie auch aus den geschichtl. Berichten werden, wenn man nach Belieben allegorische Deutungen vornähme? Ein grosser Teil der Schrift würde dadurch zu leeren Abstraktionen verflüchtigt, vielen, besonders eschatologischen Stellen ihre eigentliche Bedeutung entzogen etc. (227). Aber nach Saʿadja wird das Festhalten an dem blossen Wortlaute unmöglich gemacht: 1) wenn die sinnliche Wahrnehmung dagegen streitet; 2) wenn die Vernunft widerspricht; 3) wenn ein anderer klarer Ausspruch entgegensteht; 4) wenn die wahre traditionelle Auffassung d. h. also der im Volksbewusstsein mit Recht lebende Begriff des Gegenstandes sich mit dem Wortlaut nicht vereinigen lässt."

[2]) Z. B. die targumische Übersetzung von כושית, Äthiopierin (Weib Moses, Nm. 12, 1) durch שַׁפִּירְתָּא „die schöne" erklärte er, indem er sagte, כושית sei בגימטריא יפת מראה, nämlich der Zahlenwert der hbr. Buchstaben von kuschith und jephath mar'èh sei gleich [je 736]. Diese traditionelle Umdeutung des „äthiopischen" Weibes Moses durch „eine schöne von Aussehen" hat Raschi selbst aber auch verwertet, indem er auf Mose den talmud. Ausspruch anwandte, dass in der Schätzung des Weibes die körperliche und die geistige Schönheit nicht getrennt werden soll, und er

nicht ohne Grund, vgl. Schlottmann, ZDMG. 1879, 287), aus Spanien, dann in Italien und Frankreich wirkend († 1167), hat einen vollständigen sowie einen unvollständigen Kom. zum Pent. verfasst, auch viele andere Teile des AT erklärt und hat entschiedener als Raschi den Wortsinn gegen die Allegoristen vertreten. Da aber auch Ibn Ezra die allegorische Deutung nicht blos beim Hohelied, „bei dem die Tradition diese seit jeher gewissermassen zur Pflicht gemacht hatte" (?!), befolgte und Elemente einer spätern Weltanschauung in Worte des AT hineintrug (Bacher 56), so kann von jener durch Imm. Plato gegebenen Reihe der „Paschṭanim" nicht David Qimchi abgetrennt werden. Denn dieser sorgfältige Grammatiker und Lexikograph hat in erster Linie den Wortsinn erforscht, wenn er auch Gn. 18 als Vision auffasste (übersetzt bei Bacher 75 f.) und die sog. „Wagenvision" (Hes. 1) philosophisch deutete (ר"דק, Radaq, R. David Qimchi starb ca. 1230 zu Narbonne). Die Schätzung der Kommentare der drei letztgenannten erhellt daraus, dass sie zum grossen Teile in die rabbin. Bibeln aufgenommen wurden. (Wörtliche Übersetzungen daraus zu nicht wenigen Stellen findet man in m. Lehrgeb. der hbr. Spr., Bd. 1.)

c) Der minimale Einfluss der Philosophie auf die Exegese, welcher auch sogar bei den beiden letztgenannten Erklärern sich zeigte, war ein stark herrschender Faktor der Auffassung des AT hauptsächlich bei Sal. ibn Gabirol († ca. 1070 zu Valencia; ?), bei Maimûnî und den ihm nachfolgenden Exegeten.

Um wenigstens über die Hauptpersonen eine Bemerkung zu machen, so wollte Mûsâ ibn Maimûnî (R. Mosche ben Maimoni, רמ"בם, Rambam 1135—1204) denjenigen einen Ausweg aus der geistigen Bedrängnis zeigen, welche die wörtlichen Aussagen des AT nicht mit ihren philosophischen Anschauungen vereinbaren konnten. Der richtige Weg der Vermittelung musste nach seiner Ansicht von dem Punkt ausgehen, dass viele Aussagen des AT als bildliche Einkleidungen von Ideen aufzufassen seien. Dies legte er in dem arab. geschriebenen „Führer der Verirrten" (arab. und franz. von Munk: Le guide des égarés 1861—66), hebraisiert als מורה נבוכים, Môré nebûkhîm, lat. als More nevochim von Joh. Buxtorf d. Ält. 1629. — Von den philosophischen Exegeten sind hervorzuheben Tanchûm Jerûschalmî (im 13. Jahrh. „nach Qimchi"; Goldziher 6); Levi ben Gerschom († 1340), dessen Hiobkommentar in die rabb. Bibeln aufgegenommen ist; Joseph Albo (1388—1444) und auch — schon wegen der astrologischen Ingredienzien seiner Exegese — Abarbanel (1437—1508). — Genaueres geben J. Guttmann, Die Philosophie des Sal. ibn Gabirol (Avicebron) 1889; Siegfried, Philo 299—302; ganz besonders eingehend aber Merx 253—286; dann Bacher, Die Bibelexegese der jüd. Religionsphil. vor Maim. 1892; Ignaz Goldziher, Stud. ü. Tanch. Jerusch. 1870;

---

hat jene Umdeutung auch gestützt, indem er sagte, dass jenes Weib kuschith genannt worden sei, wie ein Mensch seinen hübschen Sohn כושי nenne, damit nicht der böse Blick [eine Art Hexerei] Gewalt über ihn ausübe.

über Abarbanel wieder Merx 229—253 und Meissels in Jew. Qu. Rev. 2 (1890), 37—52.

d) Handelte es sich dabei immerhin wesentlich um die Philosophie als eine formal-kritische Wissenschaft, so machte sich in der Auffassung des AT auch eine materiale, positiv konstruierende Spekulation geltend. Man bildete die Idee aus, dass in den oberen Welten alles Irdische vorgebildet sei, und dass man diesen göttlichen Grundriss des Weltalls hauptsächlich in Zahlenverhältnissen veranschaulichen könne. Diese Reflexion sollte die Tradition *κ. ἐ.*, das Altvererbte, die **Qabbala** sein.

Die 1. Hauptdarstellung dieser *γνῶσις ψευδώνυμος* liegt im ספר יְצִירָה vor, hbr. u. lat. herausg. von Rittangel, Amst. 1642; hbr. und deutsch von J. F. v. Meyer 1830 (mir nicht zur Hand)[1]. Man dürfte schon aus den unten übersetzten Abschnitten dieses Buches erkennen können, wie in ihm auf biblischen Inhalt spätere systematisierende Gedanken über die Welt der Dinge, der Zahl und der Sprache zu einem neuen Gebäude aufgebaut worden sind. Wann dieses Buch entstand, ist nicht sicher. Man hat — vgl. jene Stelle aus Chagîga 14ᵇ oben S. 516 — an R. Aqîba als Vf. gedacht, und nach der Sprache könnte es gleichzeitg mit der Mischna sein. Jedenfalls soll schon Saadja dieses Buch kommentiert haben. — Aber die andere Hauptdarstellung dieser Spekulationen, das Buch Zohar

---

[1]) Es lässt vorausgehen die Besprechung der 32 Pfade, z. B. „Der erste Pfad wird wunderbare Einsicht (שֵׂכֶל) genannt (höchste Krone), und sie ist erstes einsichtbegabtes Licht und erster Glanz, zu dessen Sein (oder Substanz, מציאות) kein Geschöpf hinzutreten vermag.“ Sodann das eigentliche Buch „von der Gestaltung“ beginnt so: (1, 1) „Mit den 32 wunderbaren Pfaden der Weisheit hat ausgeprägt (חקק; Ritt.: exsculpsit) Jah Jahwe Ṣebaoth, der Gott Israels, der lebendige [!] Gott und der König der Welt [Monotheismus], der barmherzige und gnädige Gott, der hohe und erhabene, der bewohnt die hohe Ewigkeit [? עד מרום] und heilig ist, seinen Namen in drei Zahlen etc.“ Ritt. p. 142 bemerkt dazu: „Etsi causa causarum tanquam Deus omnipotens per potentiam suam magnam unit et facit subsistere omnia secula, tamen per sapientiam etc. principium dedit omnibus seculis“. Darauf heisst es weiter (1, 2) „Zehn Sephiroth (ספירות) giebt es“ (ausser jenem Unaussprechbaren; Ritt. 153) etc. Ferner Kap. 2 handelt von den Buchstaben als einem Element des Grundrisses alles Seienden, z. B. 2, 3 „22 Buchst. sind ausgehauen in der Stimme des Menschen (vgl. darüber Delitzsch, Physiologie und Musik 1868, 10 f.) etc. Diese Darstellung schrieb sich in ihren Schlussworten (5, 4) dem Abraham zu: „Und nachdem Abr., unser Vater, erspäht und erblickt und gesehen und ausgeprägt hatte etc., enthüllte sich ihm der Herr des All und nannte ihn seinen Liebhaber (אוהבו, nicht: dilectus, wie Ritt. 208), und abgeschlossen worden ist mit ihm ein Bund, und er glaubte an Jahwe, und der rechnete es ihm an als Gerechtigkeit: er schloss mit ihm einen Bund zwischen den 10 Zehen seiner Füsse, und das ist die Beschneidung, und zwischen den 10 Fingern seiner Hände, und das ist die [Begabung mit der] Sprache, und heftete 22 Buchstaben an seine Zunge [Sprache] und offenbarte ihm ihren Grund, zog sie an im Wasser, zündete sie an im Feuer, erschütterte sie im Wehen, entflammte sie an sieben [Planeten], goss sie aus an 12 Stationen [Sternbilder des Tierkreises]“.

(זהר, Glanz), ein midraschartiger Kommentar zum Pent., ist um 1300 n. Chr. hervorgetreten.

Vgl. A. Frank, La Kabbale ou la Philosophie religieuse des Hébreux 1843; 2. Ausgabe (mit Berücksichtigung von Ausstellungen D. H. Joels in „Die Religionsphil. des Sohar 1849) 1889; Mathers übersetzte einen Teil von Rosenroths Werk: The Kabbalah unveiled (Lond. 1877); Myer, Qabbalah, The philosophical writings of Sal. Ben Yehudah Ibn Gebiron etc. (Philadelphia 1888); vgl. auch Kolb, Die Offenbarung, betr. vom Standp. der Weltansch. u. des Gottesbegr. der Kabbala 1889; Spiegler, Gesch. der Phil. des Judentums 1890, aber ganz besonders die bei Besprechung des Myer'schen Buches durch Dalman gegebenen reichen Darlegungen in der ThLZtg. 1891, 40 f., z. B. „Die Visionen Jesajas und Hesekiels haben den kabbalistischen Spekulationen Material geliefert, verraten aber deutlich genug, dass diese ihnen nicht zu Grunde liegen (geg. Myer 222). „Mit der Kabbala verwandte Gedanken sind bei den Juden erst seit dem Eindringen griechischer Philosophie in den letzten Jahrhh. v. Chr. wahrzunehmen und können nachgewiesen werden bis ins 2. Jahrh. n. Chr., verlieren sich dann aber im Dunkel, um erst im letzten Drittel des 1. Jahrtausend im Zusammenhang mit neuer, durch die Araber vermittelter Bekanntschaft mit der griech. Phil. wieder hervorzutreten. Der Zohar verrät seine Abkunft deutlich genug. Denn seinem Vf. liegt der Talmud abgeschlossen vor; er kennt die Vokale und Accente des AT. Da der Anfang der messian. Zeit (trotz der Gegenbemerkungen Myers 88 f.) nach den wiederholten Berechnungen des Zohar (I, 116ᵃ; II, 8ᵃ ff.; III, 249ᵃ. 252ᵃ) in die Jahre des Hervortretens des Buches (um 1300) fällt, so wird die Abfassung nicht allzu lange vorher erfolgt sein."

Über die Auslegungsmethode der Kabbala vgl. zunächst Siegfried, Philo 289—292: α) Auch in der Kabb. wird der Wortsinn als unverbrüchlich hingestellt. Jeder Buchstabe der Schrift hat einen hohen Wert. β) Anderseits gilt es aber auch für unmöglich, bei demselben stehen zu bleiben. γ) Vielmehr ist der buchstäbliche Sinn nur die Hülle, welche den allegorischen Sinn als die Seele umschliesst. δ) Dieser verborgene Sinn ist aber nur für die Eingeweihten (290 f.). Disjecta membra der Philonischen Allegorisation finden sich auch in der Kabb., z. B. die Schlange ist als die böse Lust auch in der Kabb. gedeutet. Das Weibliche stellt das Schlechte und Materielle dar. — Über die einzelnen Exegeten von kabbalistischer Richtung vgl. Bacher, Die jüdische Bibelexegese 82 f.

§ 130. Die Exegese des AT in der Kirche des Mittelalters krankte von vorn herein daran, dass sie bis auf wenige spätere Ausnahmen der richtigen Textgrundlage entbehrte, und sie hat auch die ererbte Neigung zur Annahme eines mehrfachen Schriftsinnes noch erstarken lassen. Indes zeigen auch ihre dunkleren Jahrhunderte teils in einzelnen exegetischen Leistungen, teils in der Beschaffung von umfassenden Hilfsmitteln der Exegese und teils im Streben nach wenigstens indirekter Erkenntnis des Grundtextes

lichte Punkte: Hinweise auf das Morgenrot eines neuen Tages für die Erkenntnis des AT.

1. Gleich an der Schwelle der mittelalterlichen Kirche hat der auch über Kanon und Apokr. richtig urteilende Gregor d. G. (oben S. 473) gewarnt, über dem Streben nach dem Verständnis der grossen Gedanken des Bibelwortes die kleinsten Forderungen desselben zu vernachlässigen. Vgl. in Flacius, Clavis z. B. folgenden Satz von Gregorius Magnus aus dessen hervorragenden Kommentaren über Hes., Hiob etc.: „Quod si recte in eo alta intelligerent [!], mandata quoque minima despectui non haberent" (2, 144). Freilich hat man auch die Möglichkeit einer vierfachen Erforschung des Schriftinhaltes angenommen. Aber „in der exegetischen Praxis wurde diese Vierfachheit selten durchgeführt, und auch theoretisch sah man in ihr kein bindendes Gesetz" (Diestel 163)[1]).

2. Wenigstens ein Bewusstsein von der Notwendigkeit der Erkenntnis der ältesten Gestalten des Textes sprach sich aus in dem Satz des Rhabanus Maurus († 856; De universo; Flacius 2, 127): „Propter obscuritatem sanctarum scripturarum trium linguarum cognitio necessaria est, ut ad alteram recurratur, si aliquam dubitationis nominis vel interpretationis sermo unius linguae attulerit". In demselben 9. Jahrh. wurde aber auch der Grund zu einem relativ tüchtigen exegetischen Hilfsmittel gelegt, welches darum auch lange in hoher Wertschätzung stand. Walafried Strabo († 849) vereinigte die besten bis dahin vorhandenen Erklärungen zu einem fortlaufenden Kommentar der ganzen Bibel: die Glossa ordinaria. Er etymologisierte viel nach Isidor v. Sevilla († 636) und Beda Ven., deutete mehr die einzelnen Worte, als den Zusammenhang, wurde freilich trotzdem — man kann sagen: selbstverständlich — oftmals dem Literalsinn nicht gerecht und trieb auch Zahlensymbolik. Eine sehr gute Ausgabe des Werkes erschien noch 1637 zu Antwerpen!

3. Durch Anregung von Seiten guter jüdischer Erklärer und auch durch eigene Besinnung auf die richtige Aufgabe des Schrifterklärers gelangte insbes. Nicolaus Lyranus zu einem verdienten grossen Ansehen in der Geschichte der Exegese. — Nicolaus aus Lira in der Normandie

---

[1]) Beda Venerabilis († 735), De tabernaculo: „Historia est, cum res aliqua, quomodo secundum literam facta sive dicta sit, plano sermone refertur. Allegoria est, cum verbis sive rebus mysticis praesentia Christi et ecclesiae sacramenta signantur. Tropologia i. e. moralis locutio ad institutionem et correctionem morum sive apertis sive figuratis prolata sermonibus respicit. Anagoge i. e. ad superiora ducens locutio, quae de praemiis futuris et ea, quae in coelis est, vita futura sive mysticis sive apertis sermonibus disputat." Ähnlich Rhabanus Maurus in „Allegoriae in Script. S." (Migne 6, 849 ff.; Diestel 163). — Es ist wohl zu beachten, dass in jenen Worten nicht etwa liegt, jedes Schriftelement beziehe sich auf die 4 angegebenen Wahrheitsgebiete, oder gar sei 4 fach zu deuten. — Aber auch abgesehen davon ist diese 4 fache Schriftausbeutung, wie man im Grunde sagen muss, in mehr als einer Hinsicht verschieden von dem, was durch פר"ד ausgedrückt sein sollte. Auch deshalb (vgl. S. 516, Anm.) dürfte Bacher dieses Paradies nicht mit Grund durch Beda Ven. und Rhabanus M. angepflanzt sein lassen.

war nicht getaufter Jude, sondern als Christ geboren, wurde bald Franziskaner und starb 1340 (vgl. haupts. Merx 311). Die Zusammenhänge zwischen jüd. Exegeten und Nic. hat bes. Siegfried nachgewiesen: Raschis Einfluss auf Lira und Luther (Merx' Archiv 1, 4 und 2, 1; 1869 71); sodann Merx 296—305: Allmähliche Verknüpfung jüd. u. christl. Auslegung; weiter Maschkowski, Raschis Einfluss auf Nik. v. Lyra in der Auslegung des Exodus (ZATW. 1891, 268 ff.). Seine Postillae perpetuae umfassen 85 Bb.: die ersten 50 sind die postillae literales, die andern geben moralitates (Diestel 199). Er meinte, dass in der Exegese mit dem Wortsinne angefangen werden müsse, „cum ex solo sensu literali et non ex sensu mystico possit argumentum fieri ad probationem et declarationem alicuius dubii." Vgl. weiter Fischer, Des Nic. v. Lyra Postillae perpetuae (JPT. 1889, 430 ff.); endlich über die Exegese des Nic. Lyr., mit Rückblick auf Thomas Aq., Albertus M. etc., und dann über die Opposition gegen den Nic. Lyr. bei Merx 308—388.

§ 131. Die Exegese des AT bei den Christen im Jahrhundert der Reformation. — Zugleich der neue Aufschwung der sprachlich-geschichtlichen Wissenschaften und zugleich der neue urkräftige Atemzug des religiösen Lebens, welche beide um die Wende des 15. Jahrh. den isagogischen Bibelforschungen überhaupt einen neuen Impuls verliehen, haben auch diesem vierten Hauptteil der Einl. ins AT neues Streben eingehaucht und sein wahres Ziel gezeigt. In welchem Grade dieses von den einzelnen konfessionellen Richtungen der Christenheit im 16. Jahrh. erschaut und erreicht wurde, soll durch folgende Bemerkungen angedeutet werden.

1. Schon oben S. 5 ist bemerkt worden, dass Luther prinzipiell die richtige Methode der Auslegung des AT erfasst hat, wenn er bei ihrer Anwendung auch nicht sofort alle darin liegenden Konsequenzen voll gezogen hat.

a) Den Hinweisen auf den hbr. Text des AT, die durch dessen damalige Drucklegung (S. 53) und durch die damals erwachende Mitbeteiligung der Christen an der Ausbildung der hbr. Grammatik[1]) gegeben wurden, hat Luther bald und eifrig Folge geleistet, obgleich er nicht auf seiner Romreise 1511 mit Elias Levita zusammengekommen sein kann[2]), sich auch 1512 noch alttestl. Zitate nur aus der Vulgata finden und erst in den 1513—1516 gehaltenen ältesten Ps.-Vorlesungen sich Spuren einer Benützung des alttestl. Grundtextes finden. Auch hat er unter den Hebraisten seiner Zeit einen der ersten Plätze eingenommen, so sehr bescheiden er auch über seine hbr. Kenntnisse dachte[3]). Dass er auf die

[1]) Pellican in Tübingen: De modo legendi Hebraea 1504 (ed. Nestle 1877); Reuchlin, De rudimentis hebraeis 1506.

[2]) Diese Unmöglichkeit hat nachgewiesen Friedr. Grundt: Hat Luther der Reise nach Rom eine Förderung seiner hbr. Kenntnisse zu verdanken? (ZKWL. 1889, 312 ff.).

[3]) Vgl. die genauen Nachweise von Grundt in „Luthers Urteile über

Schultern der Vorgänger sich stützte, um von da aus weiter empor zu klimmen, dies war natürlich und dies ist von ihm auch offen bekannt worden, indem er z. B. Nicolaus Lyr. oft zitierte. Jedenfalls war er kein urteilsloser Nachfolger desselben und der christl. oder jüd. Exegeten, an welche wieder Nic. Lyr. sich angelehnt hatte[1]).

b) Luther hat aber nicht nur die sprachlich-sachlichen Hilfsmittel und Direktiven der Exegese als die einzig richtigen Ausgangspunkte derselben aufs stärkste betont, sondern auch das richtige Prinzip betreffs der Einheit des Sinnes jeder Stelle ausgesprochen. Denn während Nic. Lyranus den Wortsinn blos für den notwendigen Untergrund und den bestimmenden Grundton der expositio mystica erklärte, hat Luther ausdrücklich die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn als eine gefährliche, zu Lehrzwecken unnütze und der Schriftauktorität nachteilige verworfen[2]). Es lässt sich auch nicht völlig sicher sagen, dass Luther diesen seinen Grundsatz nicht festgehalten habe[3]). Denn zu Gn. 18, 2—5 (4, 190) sagte Luther: „Recte igitur Augustinus dicit, figuram nihil probare nec debere in disputando habere locum. Disputatio enim fundamenta firma

---

seine hbr. Kenntnisse" (Jahresbericht der Lausitzer Predigergesellschaft in Leipzig 1887, 3—18).

[1]) Bei aller seiner Hochachtung vor den Kirchenvätern tadelte Luther doch dieselben oft, vgl. z. B. „man soll die Väter lesen cum iudicio" (Tischreden, herausg. von Förstemann und Bindseil 4, 382), oder „Unde, quaeso, possit ullus nostrum scire, quis patrum recte dixerit, si scriptura per ipsos... est intelligenda, non potius ipsi per scripturam iudicandi (Briefe, herausg. von de Wette 1, 280). — Zu Gn. 5, 24: „Rabbini dignissimi odio sunt: quidquid enim scriptura habet maxime insigne, hoc foedissime depravant. Sic de Henoch hoc in loco garriunt, fuisse quidem eum bonum et iustum, sed valde inclinatum ad cupiditates carnales; Deum igitur eius misertum et antevertisse eum morte, ne peccaret et damnaretur" etc. — Ebenso zu 5, 29 etc. — Schon 1508 stand in Reisch' Margarita philosophica als ein unter den Theologen gebräuchliches Sprichwort „Nisi Lira lirasset, nemo doctorum in Bibliam saltasset" (Merx 388). Also ist der Vers „Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset" nur eine Anwendung jenes Sprichwortes auf Luther.

[2]) In den von 1536—1545 gehaltenen Gn.-Vorlesungen heisst es zu 15, 7 (Exeg. op. lat. 3, 306 f.) „Latina ecclesia habet paucos commentarios in Mosen. Lyra praecipuus est; ex eo nati sunt postea alii, Hugo Carensis [oben S. 464; Zeitirrtum] etc. Admonet autem hoc in loco de canone quodam ad sacram scripturam intelligendam pernecessario, quod multi loci scripturae habeant duplicem intellectum, literalem unum de terrenis, alterum de spiritualibus et aeternis donis, atque in eo numero praesentem quoque locum [Gn. 15, 7] ponit. Ac in scholis theologorum notissima regula est, scripturam quadrupliciter intelligendam. Alium enim esse sensum historicum, seu literae, alium tropologicum, alium anagogicum, alium allegoricum. Ego quidem facile patior, unumquemque abundare suo sensu; sed nostrum studium in hoc praecipue ponendum est, si sacra dextre tractare volumus, ut habeamus unum simplicem, germanum et certum sensum literalem. Nam plures sensus scripturae tribuere non solum periculosum esse iudico et ad docendum inutile, sed etiam scripturae auctoritatem elevat, cuius unam eandemque sententiam perpetuo esse convenit.

[3]) In diesem Punkte weiche ich von Zöckler („Luther als Ausleger des AT" 1884), der im übrigen eine vortreffliche Charakteristik und Beurteilung von Luthers hermeneutischem Standpunkt gegeben hat, ab.

iaciat necesse est; haec cum iacta sunt, nihil prohibet, per allegoriam seu figuram addere lucem causae et ornare causam." Also er bezeichnete das, was er als Exeget einer Stelle über dieselbe per allegoriam seu figuram sagte, ausdrücklich als Zugabe. Ebendasselbe liegt auch in andern Aussagen Luthers, indem er die allegorischen Auslegungen als sekundäre Darstellungen vom Körper des Schriftinhaltes unterschied[1]). Ob aber Luther den von ihm prinzipiell anerkannten einen Schriftsinn im AT auf ganz vollkommene Weise zu finden gewusst hat, wird in der systematischen Darlegung untersucht werden.

Die bedeutendste Schrift über Auslegung des AT ist aus der lutherischen Christenheit jener Zeit die Clavis scripturae sacrae von Matthias Flacius (Basel 1567). Er sprach (2. Teil: tractatus primus; in der Ausgabe von 1628: 2, 22) den Grundsatz aus „Contentus sit lector, ut simplicem ac genuinum Sacrarum literarum sensum, et praesertim eius loci, quem iam legit[2]), assequatur nec quaerat aliquas umbras aut sectetur somnia allegoriarum [sic] aut anagogiarum, nisi manifeste sit [!] allegoria, et literalis sit alioquin inutilis aut etiam absurdus".

2. Unter den Reformierten erklärte sich Zwingli entschieden dafür, dass die Schrift selbst sich erleuchten müsse. Bei scheinbarem Widerstreit einzelner Stellen soll die Glaubensanalogie entscheiden, die aber ihrerseits immer unter Anleitung der Schrift selbst festgestellt werden muss. — Calvin verwarf das Allegorisieren mit Entschiedenheit und spottete über die, welche in jedem Teil der lex caerimonialis göttliche Geheimnisse witterten.

Vgl. wie über Luther, so auch über Calvin insbes. auch Merx. — Aus Buch 4, 9, 13 von Calvins Institutio christiana führte Hupfeld, Über den Begriff etc. [oben S. 7], S. 61 den bemerkenswerten Ausspruch an, dass die Auslegung zwar in streitigen Fällen allerdings der Kirche zukomme, jedoch darum nicht jede Auslegung der Konzilien die richtige sei, Gott aber für die Erhaltung der Wahrheit wunderbar sorge, indem er sie zu seiner Zeit wieder hervorbrechen lasse.

3. Aber die Hermeneutik der römischen Theologen zeigte im 16. Jahrh. zunächst einen Rückschritt von Nicolaus Lyranus weg.

---

[1]) Zu Gn. 9, 11—13 (Regenbogen; 2, 302): „Dum horum [Origenis, Hieronymi, Augustini] exempla sequor, tandem cum magno meo detrimento sentio, me sectatum inanem umbram, et succum scripturae ac medullam neglexisse. Itaque allegorias postea odisse coepi. Delectant quidem, praesertim cum habent iucundas allusiones (itaque picturis non inelegantibus eas comparare soleo); sed quanto corporum nativus color praestat picturae, etsi, ut apud poëtam (Statius, Silvae 5, 1, 5) est, Apelleis et proxime ad naturam accedentibus coloribus ornatae, tanto ipsa historia praestat allegoriae." — Gemäss diesen fraglosen Stellen ist auch zu deuten 7, 308 „Allegoria non sit fundamentum, sed sit superficies, sive sit aurum, sive gemma, sive etiam stipula, modo innitatur fundamento". Aber diese Stelle ist auch selbst deutlich genug, denn Luther fuhr fort: „Alioqui sunt diabolicae illecebrae, si a fundamento dissentiunt. Deus enim non dabit singulis peculiares revelationes."

[2]) Diese von Diestel 252 übergangenen Worte sind sehr bedeutsam

Denn Santes Pagninus [oben S. 3] sagte in der Dedicatio seines Buches „Isagogae ad mysticos Scr. Sacrae sensus libri XVIII“ (Coloniae 1540): Historia tanquam palea — also Spreu! —, mysticus sensus est triticum; historia est tanquam folium, mysticus sensus tanquam fructus. Aber im weiteren Verlauf des Reformationsjahrh. wandte sich Sixtus Senensis gegen solche Geringschätzung des Wortsinnes, vgl. in seiner Bibliotheca sacra 1566, Buch 3: „Graviter damnandi sunt inepti quidam nostrorum temporum expositores, qui, reiectâ prorsus literali expositione, tanquam re levissimi momenti et grammaticis potius, ut aiunt, quam theologis dignâ, in singulis scripturae locis coactas quasdam et insulsas allegorias protrahunt, vim inferentes divinae scripturae et, destructâ historiae veritate, ridiculas cogitationes venditant tanquam magna et arcana ecclesiae sacramenta“ [1]).

§ 132. Die Auslegung des AT bei den Christen von 1600—1750.

1. Die lutherische Kirche dieser Zeit hielt daran als an einer wichtigsten Errungenschaft fest, dass vom Originaltexte des AT die Auslegung zu beginnen sei, und dass diese mit allen Mitteln einer fortschreitenden grammatisch-lexikalischen Erforschung des Hbr. zu arbeiten habe, bekämpfte auch die Aufstellung eigener allegorischer Deutungen, hat aber, wenigstens in einzelnen Vertretern ihrer Hermeneutik, einen neuen Weg insofern betreten, als ausdrücklich von einem doppelten Sinn alttestamentlicher Worte gesprochen wurde.

Als erste Quelle für die Darstellung der Hermeneutik der luth. Theologen dieses Zeitalters darf wohl das von der Jenenser Theologenfakultät bevorwortete und von Joh. Gerhard begrüsste Werk des Sal. Glass, die philologia sacra [2]), benützt werden, und zwar das 2. Buch „de scripturae s. sensu tum dignoscendo tum eruendo“ (Hermeneutica). — Auch Glass vertrat, wie Luther, Flacius etc. (oben S. 117) den hbr. Wortlaut des AT als den textus authenticus: „Fons omnis dulcedinis sanctae et aquae viventis scaturigo est Hebraea Veteris et Graeca Novi Testamenti veritas“ (p. 1). Ferner hat auch er, wie Flacius (oben S. 130), schon 1621 eine begeisterte Rede über die Notwendigkeit der Kenntnis des Hbr. für den Theologen gehalten (361—376) und selbst eine Bearbeitung des Hbr. geliefert, welche in manchen Teilen (hauptsächlich Syntax, Wortfiguren und Rhetorik) noch heute beachtenswert ist. Sodann von der allegoria hat er die allegoria innata d. h. die im NT auftretende (wie Dt. 25, 4; 1 Kr. 9, 9) gebilligt (291), aber die allegoria illata im Anschluss an Luther mit einem Gemälde d. h. einer blossen Nachbildung des Textes ver-

[1]) Auch noch andere römische Bekämpfer des Allegorisierens sind aus dem 16. Jahrh. angeführt bei Sixtinus Amama (Antibarbarus biblicus 158).

[2]) Zuerst 1623; von mir gebraucht die Ausgabe von 1668. Die Neubearbeitung des Werkes durch Dathe und Bauer 1776—1797, in welchem letztgenannten Jahre die Hermeneutica Sacra erschien, kann zur Darstellung von Glass' Standpunkt nicht benützt werden.

glichen: „Eiusmodi allegoriae similes sunt picturis, expositiones vero literales similes muris lapideis“ (292). Jedoch hat er ausdrücklich die These von einem doppelten Schriftsinn aufgestellt.

Sein Satz lautet „Scripturae s. sensus duplex est: literalis et spiritualis seu mysticus“ (248). Er restringiert seine Worte dahin „Neque vero hac thesi id assertum itur, ac si in omni omnino scripturae textu et in singulis locis duplex iste agnoscendus et amplexandus esset sensus. Sed de scriptura s. sermo est in genere, quod illa . . . in aliquibus locis, quos ipsa scr. s. digito quasi exerto monstrat, non literaliter modo sit explicanda, sed praeter literalem sensum, qui ex verbis eruitur, mysticum etiam admittat, hoc est, quod ipse Spiritus sanctus mysterium aliquod et rem spiritualem in textu tali, literaliter prius intellecto et exposito, intendat, eamque eruendam esse, commonstret.“ Nun erklärte er seine These so: „Est sensus literalis is, qui proxime et immediate per ipsa verba, sive sint propria, sive modificata, significatur, ut: Jonas tribus diebus et tribus noctibus fuit in visceribus piscis (Jon. 2, 1). Hic sensus literalis est, qui proxime ex ipsis verbis eruitur, ut Jonas intelligatur propheta ipse.“ „Sensus mysticus est, qui non significatur proxime per ipsa verba, sed per rem ipsis verbis significatam. Sic sensus mysticus in Jon. 2, 1 est is, quod Christus tribus diebus et tribus noctibus futurus sit in sepulchro, in morte sua.“

Zur Begründung seiner These führte er folgendes Vierfache an. Ein erster Grund liege in der Definition des Ausdruckes „Schriftsinn“, nämlich scripturae sensus est id, quod Deus scripturarum autor in scripturis et per scripturas hominibus cognoscendum atque intelligendum exhibet. Jam vero in multis scripturae textibus non id modo, quod ex verbis immediate colligitur, sed et sublimius quiddam et mysticum hominibus cognoscendum atque intelligendum Deus exhibet, uti ex re ipsa et scripturae exemplis constat.“ Wie es durch die Sache selbst feststehe, hat er nicht erörtert. Die Schriftbeispiele aber, diesen Stützpunkt seines 1. Grundes, hat er als koordinierten zweiten Grund aufgeführt: Ausser Jon. 2, 1; Matth. 12, 39 f. noch dies: „Aeneum serpentem a Mose, divino mandato, contra morsus serpentinos in deserto erectum, Num. 21, 8. 9 legitur. Et id historico et literali sensu ita verum est, prout ex ipsis scripturae verbis cognoscitur.“ „Et res ipsa et salvatoris expressa confirmatio Joh. 3, 14. 15 certos nos [non ist Druckfehler] reddunt, spiritum s. in illa historia intellexisse et sensisse simul hoc, quod Messias debeat in cruce exaltari, ut vivant homines per ipsum.“ Ein dritter Grund liege in der Absurdität der gegenteiligen Annahme. „Cur enim scriptores sacri in N. T. citant Mosis et prophetarum ex V. T. verba? Certe ut fidem suis scriptis faciant. At quam fidem facient, si mala fide usurpent autorum dicta, si intentionem vel sensum eorum aut torqueant aut, quod peius est, pervertant? Adde, quod ipsi profitentur plerumque, se illos testes citare, et factum esse illud, quod illi quondam vaticinati erant. Subiiciam iterum exemplum, quod erit instar omnium. Melchisedec fuit typus Christi et prae aliis quidem typis valde illustris. Typum illum proponit, explicat et ad Christum applicat apostolus Hebr. 7. Illa autem apostoli applicatio vel fit praeter et citra scripturae V. T. seu, quod idem

est, spiritus sancti, in ea et per eam loquentis, intentionem, vel non. Prius asseri nequit, cum Hebr. 7, 3 Melchisedec emphatice dicatur ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, assimilatus filio dei i. e. typus Christi, quod praedicatum certe non tum temporis tantum, cum ep. ad Hbr. scriberetur, sed et longe ante, cum ipse in vivis esset cumque de ipso historiam contexeret Moses Gn. 14, Melchisedeco competiit. Manet igitur posterius, quod scilicet applicatio apostoli sit scripturae de Melchisedeco loquentis et spiritus sancti intentioni conformis, ex quo id, quod probare institui, evidenter sequitur." — Ein vierter Grund liege in scripturae interpretationis ratio. Denn diese bestehe in zwei Dingen, 1. in veri sensus enarratio und 2. in accomodatio ad usum (2 Tim. 3, 16; Rm. 15, 4).

Lehrreich ist der Einwand, welchen Glass selbst sich machte, die Art, auf welche, und der Sicherheitsgrad, mit welchem er ihn erledigte (249 f.): „Si dicatur, Christum istius historiae [Nm. 21, 8 f.] ad se fecisse tantum accomodationem [Jh. 3, 14 f.], respondeo, accomodationem fecisse concedo, quaeritur autem, an illam faciat praeter ipsius spiritus sancti, in scripta illa historia (Nm. 21) loquentis, intentionem [!]. Certe dici id haudquaquam potest. Sequitur [?] ergo, quod Christus ad se talem fecerit accomodationem, ut simul eo ipso sensum spiritus sancti [!] mysticum, quem in historia illa intendit [!], explicet." Aber die Auffassung, welche Glass in der Erörterung jenes Einwandes abgelehnt hat, wurde durch andere Lutheraner, wie Calov (systema theol. 1, 663) und Aug. Pfeiffer (thes. hermen. p. 168; beides zitiert von Diestel 377) vertreten und wieder mit Luther die Mehrheit des Schriftsinnes verworfen: unius sermonis unicus sensus. Sie haben Glass' „sensus mysticus" nur bezeichnet als accomodatio sensus literalis ad aliam rem spiritualem (Diestel 378), welche freilich der Intention des hl. Geistes angehöre[1]).

2. In der reformierten Kirche wurde der hermeneutische Standpunkt ihres geistigen Hauptheros Calvin, welcher „die eigentliche Idee einer Stelle klar reproduzierte und nur bisweilen den Gedanken bis an die Schwelle des christlichen Ideenkreises führte" (Diestel 268), meist festgehalten und genauer begründet. Aber er wurde — und zwar nicht ohne dass ein Grundzug der calvinischen Anschauung, die Neigung zur Gleichsetzung von Gesetz und Evangelium (Diestel 242), es mit veranlasst hätte, — doch auch umgebildet.

Andreas Rivetus hat in seiner Isagoge 1627, Cap. 14—16 bestritten, dass nach 2 Kor. 3, 5 ein sensus mysticus des AT anzunehmen sei. Er

[1]) Nach diesen Grundsätzen schrieb Calov seine eminent gehaltreiche Biblia illustrata, wovon 2 Bde. das AT betreffen (1672; 2. Aufl. 1679). Ein noch jetzt wichtiges Werk von Aug. Pfeiffer sind seine Dubia vexata scripturae sacrae seu loca Veteris testamenti difficilia [ca. 400 Stellen] dilucide expedita 1679, 5. Aufl. 1713. — Aus dem pietistischen Kreise der Lutheraner haben die Halleschen Professoren Joh. Heinr. Michaelis († 1738) und dessen Schwestersohn Christ. Benedikt Michaelis († 1764) nicht nur das erwähnte treffliche hbr. AT [S. 54], sondern auch die gründlichen Uberiores adnotationes in Hagiographos 1720 herausgegeben.

lehrte, dass der sensus mysticus nur comparatio dictorum et factorum per analogiam sei (Cap. 14, § 17). Wenn z. B. Amos 8, 9 in 1 Mk. 1, 14 direkt erfüllt sein solle, so sei jenes dictum nur postea per analogiam ad similes eventus applicatum (Diestel 380). — Mit besonderer Deutlichkeit und Kraft sprach sich aus Sixtinus Amama in seinem Antibarbarus biblicus (1628; 2., von mir benützte Aufl. 1656). Er bezeichnete es als den siebenten von ihm bekämpften error generalis, omni scripturae textui singulisque locis aut saltem plerisque duplicem inesse sensum, literalem et mysticum" (158) und begann seine Auseinandersetzung mit den Worten „Dici non potest, quam foede intolerandus ille allegorizandi pruritus sacras literas collutulaverit." Trotzdem hat auch er das vom NT über einzelne Stellen des AT Gesagte einen „Sinn" derselben genannt: „Admittamus ergo in pauculis istis locis cum literali sensum aliquem mysticum, innatum, quem ipsa scriptura aperuit. At facessant omnes ab otiosis hominibus illati!" (164). — Hugo Grotius (1583—1645: Annotationes in V. et N. T., wieder herausgegeben 1775 f.) gab an vielen Stellen des AT einen sensus sublimior, abstrusior, mysticus zu, in welchem bes. prophetische Stellen gefasst werden könnten, stellte aber „die unbedingte exegetische Auktorität des AT in Abrede" (Diestel 431). — Wesentlich seine Auslegungsmethode hielt Joh. Clericus (1657—1736) fest, zunächst in s. Com. in Pent. 1693—96. — Dagegen Joh. Coccejus (Koch, geb. in Bremen 1603, † in Leyden 1669) liess sich von dem Bestreben, auch im AT Christus und sein Reich als den nucleus et scopus zu finden, in hohem Grade bestimmen.

Eine höhere Einheit beider Richtungen suchte Campegius Vitringa († 1722 zu Franeker) zu finden (Com. in librum prophetiarum Jesaiae 1714; dann 1715—22; von mir benützt die Baseler Ausg. von 1732). In der Praefatio sagte er: „Hugo Grotius, praeclari nominis vir et in universum de literis immortaliter meritus ... viam ingressus est novam. ... Eius προλήψις haec fuit, prophetas in universum et in his nostrum quoque Jesaiam, praecipue vaticinatos esse de fatis populi iudaici et gentium proximi temporis... De Messia sive de Jesu Christo eiusque eventis et regno nihil apud Jesaiam legi, nisi ex sensu mystico et allegorico" (9). Anderseits „Joh. Coccеius, singularis ingenii vir . . . verbum propheticum, in usum communem totius ecclesiae editum, complecti omnium temporum fata, praecipue vero versari circa personam et regnum Christi Jesu eiusque regni principia, progressum et eventa" (9 f.). Zwischen beiden Extremen wollte er vermitteln: „Non abnuo, Jesaiam in quibusdam vaticiniis . . . ad res et tempora Hiskiae leviter allusisse, veluti 8, 14. 18; 9, 3. 5; 11, 1 ss. Videbat enim in spiritu, Hiskiam, eximium principem eundemque prophetam [!], interveniente gravi afflictione extollendum in magnam dignitatem etc. (14). Nec tamen . . . caeco impetu transivi in partes extremas his ex adverso oppositas, aut a me impetrare potui, ut iudicio meo comprobarem illam prophetae nostri interpretandi methodum, quae, praeteritis fatis proximis, in quibus implementum prophetiae, inchoatum utique, demonstrari potest, ubique fere remotiora sectatur et nomina Babylonis, Assyriae etc., neglectis veris ac genuinis eorum significationibus, transfert ad subiecta iis analoga, sive magnae illius civitatis perse-

cutricis sanctorum Romae etc. (15). Pariter profiteor, non laudare me illorum studium, qui pleraque vaticinia antiqui codicis . . . referunt ad extremam periodum temporis mundi et ecclesiae" (17)[1].

3. Von den römischen Theologen jenes Zeitraums ist dem Wortsinn die allegorische oder wenigstens die von kirchlicher Tradition geleitete Auslegung vorgezogen worden.

Der tapfere Protestantenbekämpfer Jakob Gretser (1560—1625, zu Ingolstadt) schrieb: Ex spirituali sensu argumenta firma peti possunt, quandocunque nobis iste sensus vel ex scriptura vel ex traditione ecclesiae certo liquet. — Cornelius a Lapide, der Vf. von commentarii in omnes scr. s. libros († 1637), urteilte in der Praef. in com. ad Pent.: Historicus scripturae sensus est prior, sed mysticus potior. — Jean Martianay hat in seinem Traité méthodique ou manière d'expliquer l'écriture (1704) allerdings den metaphorischen Sinn dem Literalsinn untergeordnet, aber er wollte nicht die hermeneutische Tradition seiner Kirche verlassen. — Auguste Calmet (Prodromus zu s. Bibliothèque sacrée 1722) betonte zwar den Literalsinn stärker als Andere, hielt aber doch den traditionell-römischen Sinn der Schrift fest (Diestel 386 f.).

§ 133. Die Auslegung des AT bei den Christen von ca. 1750 bis zur Gegenwart.

1. Innerhalb der lutherischen und der reformierten Christenheit dieser Zeit zeigt sich die Exegese des AT von dem Streben beseelt, den hermeneutischen Direktiven des AT und NT immer völliger zu entsprechen und das von der allgemeinen philologischen Wissenschaft aufgestellte Auslegungsideal immer mehr in ihrer Arbeit zu realisieren.

a) J. Alphons Turretin hat in De sacrae scripturae interpretatione tractatus bipartitus (1728, mit Anm. von Teller 1776) die Zitationen des AT im NT als mera accomodatio, argumenta ad hominem bezeichnet und den Grundsatz aufgestellt, dass die hl. Schrift wie alle Bücher zu verstehen sei (Diestel 384). Ferner Siegmund Jakob Baumgarten (in Halle, † 1754) schärfte nicht blos ein, dass die hermeneutische Wahrheit nicht mit der historischen zu verwechseln sei, sondern verwendete auch sehr treffend den Ausdruck „mittelbarer Verstand [= Sinn]" für den sensus mysticus (52) und forderte den Nachweis, dass derselbe vom Autor bezweckt sei (53 f.). Er verlangte ferner (134 ff.) sorgsame Erforschung aller hist. Umstände eines Schriftabschnittes und sprach sehr beherzigenswerte Worte über die Behandlung des unrichtigen Sinnes[2]. — Auch Joh.

---

[1]) Mehrere englische Gelehrte sammelten das Beste aus den vorhandenen exegetischen Schriften in den 9 Foliobänden der „Critici sacri" (Lond. 1660). Einen Auszug daraus, zugleich mit reichen Vermehrungen, gab Matthias Polus in seiner Synopsis criticorum aliorumque scripturae sacrae interpretum (Lond. 1669, 5 Bde. in fol., beste Ausgabe von Leusden, Utrecht 1681—1686).

[2]) S. J. Baumgartens ausführl. Vortrag der bibl. Hermeneutik, herausg. von Bertram 1769 [sic], 23: „Die herm. oder exegetische Wahr-

Dav. Michaelis hat in dem noch immer lesenswerten „Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit“ (1752, 2. Aufl. 1763) den Umfang dessen, was nach Anzeichen des AT selbst und des NT einen Hinweis auf die Zukunft besitze, so vorsichtig begrenzt (vgl. z. B. S. 41 gegen die mystischen Erklärer), dass er das Typisieren mehr verdrängt, als begünstigt hat.

b) Dann hat Joh. Aug. Ernesti in s. institutio interpretis Novi Test. (1761; 5. ed. 1809) als Zweck der Auslegung dies hingestellt, den Originalsinn jedes Autors zu finden[1]). Während er dieses Ziel mehr durch genaue Anwendung der sprachlichen Hilfsmittel erreichen lehrte, betonte J. Sal. Semler hauptsächlich, dass der geschichtliche Kausalnexus einer Schriftstelle beachtet werden müsse (Apparatus ad liberaliorem V. Ti. interpretationem 1773). Das historische Moment der Interpretation wurde durch J. G. Herder zum komparativen erweitert und zum völkerpsychologischen vertieft. Denn von einer ungemeinen Liebe zu den altertümlichen Literaturschätzen Israels erfüllt, hat er ein besonders deutliches Bewusstsein von der Wahrheit bekommen, dass die Literatur eines Volkes nur erst bei ihrer Vergleichung mit der Menschheitsliteratur den ihr wirklich gebührenden Rang erhalten kann, und er vor allen hat dazu angeleitet, neben dem im AT wehenden Gottesgeiste auch die darin atmende Seele der Nation Israel nicht zu überhören[2]).

c) Das Prinzip der grammatisch-historischen Exegese, welches in besonnener Weise durch G. W. Meyer (Versuch einer Hermeneutik

---

heit wird formalis veritas sermonis genannt, und die hist., dogm. und moral Wahrheit heisst veritas obiectiva oder argumenti sermonis. Wenn jemand einen Lügner reden hört . . ., so kann er den richtigen, ja den wahren eigentlichen Verstand seiner Rede bekommen, obgleich in allen seinen Aussprüchen nicht eine einzige Wahrheit des Inhalts anzutreffen wäre.“ — „Der mittelbare Verstand muss aus den allgemeinen Bestimmungsgründen des richtigen Verstandes erwiesen werden, wenn er seine herm. Richtigkeit haben soll; folglich sowohl als der Wortverstand in dem Zweck des Redenden gegründet sein“ (53). „Die blosse Ähnlichkeit der durch den Wortverstand bezeichneten Sache mit andern entferntern Sachen reicht noch nicht hin, einen mittelbaren Wortverstand auszumachen, wenn man nicht den Endzweck des Urhebers erweisen kann“ (54). — „Sobald ein Ausleger gewahr wird, ein Verstand sei falsch, so ists ihm einerlei, es mag derselbe erträglich sein d. i. der analogia fidei nicht widersprechen, oder er mag unerträglich sein und einen dogmatischen Irrtum enthalten, indem er schon in dem erstern Fall verbunden ist, einen solchen Verstand fahren zu lassen und sich um die Beschönigung und Ausschmückung desselben nicht weiter bekümmern darf“ (23).

[1]) Proleg. § 3: „Est interpretatio facultas docendi, quae cuiusque orationi sententia subiecta sit, seu, efficiendi, ut alter cogitet eadem cum scriptore quoque.“ — Dass er den menschlichen Autor nicht von der Einwirkung des Gottesgeistes losgetrennt hat, ersieht man aus I, 4, 1, § 21. 23 f.

[2]) Belege für ersteres in „Die Schriftdenkmäler Assyriens u. d. AT“ (NKZ. 1891, 647). — Er wollte zu Lesern seines Buches „Vom Geist der Ebräischen Poesie“ (1782 f.) haben „Liebhaber der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes und Herzens“, „denen die Morgenröte der Welt Morgenröte der Seele sein soll“ (Werke zur Religion u. Theol., 18 Bde. 1827—1830; 1, 12 f.).

des AT, 2 Bde. 1799 f.) vertreten wurde, sollte auf mannichfache Weise ergänzt werden.

α) Durch Direktiven, welche aus der Philosophie oder aus der prinzipiellen Annahme der Gleichheit aller Menschengeschichte geschöpft werden sollten.

Kant stellte in „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" (1793, 150) das Prinzip der moralischen Interpretation „nach den praktischen Regeln einer reinen Vernunft" auf. Vgl. dagegen v. Ammon „Über die Ähnlichkeit des innern Wortes einiger neueren Mystiker mit dem moralischen Worte der Kantischen Schriftauslegung" (Göttingen 1796), aber hauptsächlich auch Ge. Lorenz Bauer, der bei der Neubearbeitung von Glass' Hermeneutica sacra (1797) nicht nur urteilte „sensus literalis est unice verus" (15) und „sensus mysticus, i. e. allegoricus et typicus, non est admittendus" (23 ff.), sondern auch einen eigenen § „de sensu morali ex Kantii auctoritate in literis sacris Vet. Test. praecipue quaerendo" schrieb. Er beginnt ihn mit „Nova decreta proferuntur, ad quae interpretatio literarum sacrarum institui debeat" (45) und bemerkt nach eingehender Prüfung der Sätze Kants dies „Quisquis sermoni scriptoris alienum sensum subiicit, quem in animo nec habuit nec habere potuit, is non interpretatur, sed sua cogitata verbis plane aliud significantibus exprimit".

Aber G. L. Bauer stand selbst in Gefahr, auch aus der Religionsgeschichte alles unmittelbare Eingreifen der Gottheit zu streichen. Denn auch er sprach von einer „poesis prophetica" (397 ff.), und sogar die nachdrücklichst ausgesprochene Überzeugung der Propheten Israels, nicht aus ihrem Herzen zu sprechen und sich von den Dichtern sowie blossen Frommen zu unterscheiden (OB. 2, 161—236), hat Bauer doch auf Unkenntnis des Seelenlebens zurückführen zu dürfen sich getraut (403): auch sie sollen nicht mit Grund behauptet haben, in einem einzigartigen Kontakt mit dem Hintergrunde dieser Welt der Erscheinungen gestanden zu haben: nivellierende Auslegung des AT. Sie droht um so mehr die Deutung von Inhaltselementen des AT zu beeinflussen, wenn sie von einer bewussten prinzipiellen Geschichtsanschauung ausgeht, wie sie Kuenen als seinen „Standpunt" (De Godsdienst van Israël 1, 5—13) präzisiert hat, z. B. dass er „sich nicht auf den Standpunkt des Glaubens stellen wolle, welchem keine Wahrheit ausser dem Kreise, worin er selbst herrscht, zuerkannt wird." Denn daran ist nicht der Glaube, d. h. die (religions-)geschichtliche Überzeugung, sondern das Urteil Schuld, dass auf die Aussage von Glaubenden kein Stück der wirklichen objektiven Geschichte aufgebaut werden könne, möge dieses Glauben auftreten bei wem und wie es wolle (vgl. weiter HP. 4).

β) Durch Direktiven, welche der auf das AT folgenden Religionsgeschichte entlehnt wurden. Man ging dabei wesentlich von einem vierfachen Gesichtspunkt aus.

Friedr. Lücke meinte, die biblische Exegese werde durch den Gedanken daran beeinflusst, dass die auszulegenden Schriften Teile des

Kanon bilden. Darauf wies er schon in seinem „Grundriss der neutestl. Hermeneutik“ (1817), 8. 14 f. 81. 138 hin, aber betonte ebenso wieder in TSK. 1830, 428 (Diestel 628), dass bei der Auslegung nicht die Idee des Kanon verloren gehen solle. Indes diese Idee kann nicht Ausgangspunkt und Regulativ der Auslegung, sondern nur deren Resultat sein.

Sodann wurde wieder die Auktorität betont, welche für die Erläuterung des AT im Neuen Testament enthalten sei (so J. A. Kanne, Christus im AT 1818 und wesentlich so J. H. Pareau, Institutio Interpretis V. Ti. 1822). In neuer Form wurde darauf durch Rud. Stier, Andeutungen für gläubiges Schriftverständnis im Ganzen und im Einzelnen (1828) 2, 476—485 hingewiesen, indem er sagte, die Einheit der Bibel bestehe in dem durch dieselbe hindurchgehenden Reichsplan. Daraus folgerte er die Berechtigung, einen „Unter-, Inner- oder Vollsinn“ anzunehmen.

Ferner wurde als für die Auslegung des AT bestimmend auch die Anschauung hingestellt, dass alle Offenbarungen Gottes in Natur, Geschichte und Bibel wechselseitige Gegenbilder enthielten (so J. Fr. v. Meyer [der Übersetzer des kabbalistischen Werkes Jesîra, oben S. 527], Bibeldeutungen 1812; dann in „Blätter für höhere Wahrheit“). Diese Anschauung kann nicht apriorisch für die Auslegung der Bibel verwertet werden.

Endlich fasste man auch das Subjekt des Auslegers ins Auge, um durch dessen Betrachtung neue Fermente der richtigen Auslegung zu gewinnen. Nämlich Herm. Olshausen, Ein Wort über tieferen Schriftsinn 1824 forderte, dass die Schrift religiös ausgelegt werde, dass der Interpret mit religiösem Gemüt begabt sei, um die Schrift in ihrer Eigentümlichkeit zu erkennen. Soll damit nur gesagt sein, dass der Schriftausleger ein normal angelegter, also auch mit der allgemeinen Religionsanlage ausgestatteter Mensch sei, so ist damit nur etwas Selbstverständliches in den Vordergrund gerückt. Soll aber damit gesagt sein, dass die aus der Natur und Profangeschichte gewonnene allgemeine Religiosität die Voraussetzung für die Möglichkeit der richtigen Bibelauslegung sei, so ist es grundlos (Auslegung und Anerkennung des Bibelinhaltes ist nicht zu verwechseln). — Ferner Tobias Beck, Tüb. Zeitschr. 1831, 75 ff. etc. stellte das „pneumatische Schrifterklärungsprinzip“ auf, wonach die Schrift aus dem Geiste, der sie eingegeben, auch allein erklärt werden könne. Wenn hiermit mehr gemeint sein soll, als dies, dass, wie jedes Objekt des Verstehens, auch das biblische zugleich mit dem Verstandenwerden ein — positiver, oder negativer — Faktor im Seelenleben des betreffenden Menschen wird, so ist es unbiblisch. Denn die alttestamentlichen (u. neutestamentlichen) Redner haben ein Verständnis ihrer Worte auch solchen Personen zugetraut, welche während des Hörens noch nicht überzeugt d. h. gläubig waren, und es ist auch neutestl. Aussage, dass erst nach dem Hören und im Moment des aufs beifällige Verständnis des Gehörten folgenden Überzeugtwerdens (Glaubens) der Geist Gottes zu Teil wird (Gal. 3, 2 etc.).

2. In der exegetischen Theorie und Praxis der neueren rö-

mischen Christenheit bemerkt man immer noch die Meinung, dass von einem zweiten „Sinn" alttestamentlicher Stellen wegen ihrer Verwendung im NT zu sprechen sei, macht sich auch — obgleich nicht bei allen in gleichem Masse — die Neigung zur Allegorisierung geltend, und tritt überhaupt die kirchliche Tradition als Direktive der Auslegung auf.

Indem ich betreffs der früheren Zeit auf Diestel 633 f. verweise, gebe ich hier nur diese Belege. Peter Schegg, Das Hohelied Sal. von der heil. Liebe 1885 geht allerdings vom buchstäblichen Sinn des Urtextes aus, will auch nicht die einzelnen Ausdrücke, aber doch die Gedankenkomplexe jener alten Dichtung in geistige Anschauungen umsetzen. Über Kaulens allegorische Auffassung des HL. vgl. schon S. 424 — Abnorm weit geht Ant. Scholz in der Umdeutung alttestamentlicher Texte, vgl., ausser oben S. 294, 474, noch in s. Kom. zu Tob. 1889, 4: „Tobi, Anna, Tobias sind die Synagoge, Sara die neutestl. Kirche, Raguel mit Edna der Vater der Kirche, Gabael der Gott Israels etc." Darüber sagt auch Kaulen § 257: „Dies darf als ein Beitrag zur typischen Erklärung des AT, aber nicht als eine Darlegung des Sinnes hingenommen werden".

§ 134. Die jüdische Exegese in der Neuzeit zeigt viel Streben nach richtiger sprachlich-geschichtlicher Erfassung des AT, wenn auch die von den traditionellen Anschauungen durchsetzte Auslegung nicht nur praktisch in weiten Kreisen geübt wurde, sondern sogar theoretisch als die richtige verfochten werden soll.

1. Über die neuere Exegese der Qaräer vgl. Fürsts Gesch. des Qaräertums von 2, 316 an, wo er die Schriftsteller des 16. Jhd. zu behandeln beginnt, und dann Bd. 3.

2. Bei den rabbanitischen Juden zehrte man zunächst vom exegetischen Erbe der Vergangenheit, aber man suchte doch wenigstens keine geringen Elemente desselben zur bequemen Benützung aus (vgl. Wogue [oben S. 3], der auch die Auslegungsgesch. „jusqu'à nos jours" [1881] bespricht). Der span. R. Sal. ben Melekh schrieb כלל יפי (Mikhlal jophî, Inbegriff von Schönheit; Ps. 50, 2), einen sehr brauchbaren Auszug aus Gram., WB. und Kommentaren des Dav. Qimchi; erschienen zuerst zu Konst. 1554, zuletzt mit Zusätzen von Abendana zu Amsterd. 1661, 2. Aufl. 1685. Im 17. Jh. veröffentlichte Jacob Lombroso das AT mit einem krit., gram. und exeg. Kom. (Venedig 1639). Seit dem 18. Jh. haben viele jüd. Gelehrte an der Förderung der sprachlich-sachlichen Aufhellung des AT nicht blos passiven Anteil genommen. Dies erhellt schon aus der Aufzählung der aus ihrem Kreise hervorgegangenen neuen Übersetzungen (S. 129, Anm.) und aus den erwähnten exeg. Arbeiten von Philippson (S. 403; hbr. Text, Übers. u. eingehende Erklärung) sowie von Grätz (krit. Kom. zu den Ps., 2 Bde. 1882 f.; weiter S. 423. 429); Leimdörfer 433. — Aber das Streben darnach, aus den sprachl. und geschichtl. Arbeiten der Neuzeit für eine wahrhaft historische Erkenntnis des alttestl. Wortes zu lernen, ist — nach objektivem, unparteiischem Massstab — noch sehr weit vom

richtigen Ziele entfernt in Reichs begonnenem Unternehmen „Das proph. Schrifttum. Exeg.-krit. Studien, vorzüglich auf historischer Grundlage, 1. Bd.: Jesajas" (1892)[1]. Wie da der traditionell-jüd. Standpunkt sich in der Praxis der Auslegung des AT einflussreich zeigt, so will er auch in der Theorie sich als den richtigen erweisen. Vgl. die Thesen von Imm. Plato, Zur Gesch. der Exegese 1892, 51 f.: „Die Identifizierung des talmudischen Standpunktes mit einer mindergradigen Intelligenz ist unhaltbar". „Der seitens jüdischer Gelehrten der neueren Zeit aufgestellten Entwicklungstheorie — für die Erkenntnis und grundsätzliche Würdigung des sensus literalis gegenüber dem talmudgläubigen Standpunkte — und der auf diese Theorie sich gründenden Einteilung der Geschichte der jüdischen Exegese ist zu widersprechen".

3. Übrigens eine „jüngste Phase der jüdischen Qabbala ist der Chasidismus, eine der christl. Mystik des Mittelalters parallele Erscheinung". „Diese Chasidim sehen in der ekstatischen Vereinigung der Seele mit Gott den Höhepunkt religiöser Bethätigung. Sie beschäftigen sich nicht mit geordneter Spekulation, sondern beschäftigen sich mit einem kleinen Kreis von Gedanken, um ihre zahlreichen Andachtsübungen auszufüllen". So Dalman bei der Besprechung von Gunning, De Chasidim (1891); ThLBl. 1891, 60.

§ 135. Hauptgesetze und Hilfsmittel der Auslegung des AT, und zwar zunächst der sprachlich-formellen Erklärung desselben.

Der durch die Textkritik (§ 30) festgestellte Originaltext des AT ist in erster Linie nach den Ergebnissen zu erklären, welche von den auf die Form der alttestamentlichen Darstellungen bezüglichen Wissenschaftszweigen (Grammatik, Lexikographie, Rhetorik und Poetik) zu Tage gefördert worden sind.

1. Die hauptsächlichsten grammatischen Hilfsmittel sind folgende.

a) Betreffs des Hebräischen ist immer noch wertvoll das grössere Werk von Wilh. Gesenius (Ausführl. gram.-krit. Lehrgebäude der hbr.

---

[1]) Er nimmt es nicht so genau, dass er bei Jes. 7, 14 anstatt „und sie wird ihn nennen" nicht sagte „nenne [o Ahas] ihn". 9, 2 meint er so auffassen zu dürfen „wenn du das Volk gross gemacht hättest, könnte die Freude nicht grösser sein" [!]. Sachliches: 7, 14 deutet er haʿalma als „die Lieblingsfrau des Ahas". Er versteht 9, 5 perfektisch davon, dass jene Lieblingsfrau einen Sohn geboren, findet es auch sinnreich, dass nach J. H. Weiss el gibbor mit Hiskia identisch sei, und sagt „dieser Sohn wurde nicht dem Achas geschenkt, sondern dem ganzen Volke; „„auf dessen Schulter einst die Herrschaft ruhen werde"", der ist der Sohn des ganzen Volkes geworden; die Prophezeiung des Proph. hat ihn dazu gemacht. „„Man nannte ihn — ein Wunder — einen Weisen — einen mächtigen Helden — einen Vater der Gesamtheit — einen Fürsten des Friedens."" [Wann denn nannte man ihn (wen?) so?]. Wie sehr sein Auge darauf bedacht ist, nur Kampf des „Eingottglaubens" in der Prophetenschrift zu sehen, zeigt er auch bei 9, 6: „Der Eingottglaube schien in dieser Periode zu wanken und gelangte durch die Proph. zu neuem Siege". „Jesajas nennt es: Kinnath Adonai Zebaoth."

Spr. 1817), welcher wesentlich auf die empirische Sammlung der Materialien ausging und die Formen der mit dem Hbr. verwandten Dialekte mehr nur zur Beleuchtung als zur Ableitung der hbr. Sprachgebilde heranzog. Ebendieselbe Methode befolgte Friedr. Böttcher, Ausführl. Lb. der hbr. Spr. 1866. 68 (Formenlehre). — Die idealen Mächte, durch welche die Sprachformen erzeugt worden sind, strebte aufzuzeigen Heinr. Ewald im Ausführl. Lb. der hbr. Spr., 8 Aufl. 1870. — Den verwandtschaftlichen Zusammenhang, in welchem die hbr. Spracherscheinungen mit einer älteren (der altarab.) Entwicklungsstufe des Semitischen stehen, hat zuerst Justus Olshausen in vollem Umfange zur genetischen Erklärung der hbr. Sprachformen verwertet: Lb. der hbr. Spr. 1861 (Formenlehre). In diesem Verfahren folgten ihm Aug. Müller in s. Hbr. Schulgrammatik 1878 und Bernh. Stade in s. Lb. der hbr. Gram., 1. Teil: die Formenlehre 1879. — Neben dieser komparativen Methode auch die Lautphysiologie zur Erklärung der Spracherscheinungen des Hbr. in ausgedehnterem Masse zu verwenden, ist das Ziel meines Hist.-krit. Lehrgeb. der hbr. Sprache mit steter Beziehung auf Qimchi etc., 1. Hälfte (Schrift, Ausspr., Pron., Verbum) 1881, worin eine grosse Zahl alttestl. Stellen eine ausführl. sprachliche Erläuterung bekommen haben. — Viele Ergebnisse dieser sprachwissenschaftlichen Bemühungen, vermehrt durch reiche Früchte eigener fortgesetzter Studien, sind niedergelegt in Gesenius' Hbr. Gram., völlig umgearbeitet von Emil Kautzsch, 25. Aufl. 1889, und in Herm. Strack, Hbr. Gram. mit Übungsstücken etc., 4. Aufl. 1892. — Für die Syntax sind die bedeutendsten Hilfsmittel: Ges., Lehrgeb.; Ew.; Nägelsbach, Hbr. Gram. (5. Aufl. 1880); Müller; Kautzsch, der für die 25. Aufl. die Syntax einer völligen Neubearbeitung unterzogen hat; Strack; Driver, Treatise on the use of tenses in Hebrew and some other syntactical questions 3. ed. 1892.

b) Zu den aramäisch geschriebenen Teilen des AT ist das beste Hilfsmittel: Kautzsch, Gram. des Biblisch-Aramäischen, mit einer kritischen Erörterung der aram. Wörter im NT 1884.

c) Wird nun schon durch die verwandtschaftliche Stellung des Hbr. und durch das Auftreten einer zweiten semitischen Spr. als einer Grundsprache des AT der Blick auf die mit dem Hbr. genetisch zusammenhängenden Sprachen als auf Quellen des formellen Verständnisses des AT gelenkt: so geschieht dies auch durch die Berührungen, die zwischen dem Hbr. und andern verwandten oder auch nur örtlich angrenzenden Sprachen während der Volksgeschichte Israels eingetreten sind, und die mittelbar in der Begünstigung althebräischen Sprachgutes, rsp. hebräischer Dialektformen, oder unmittelbar im Gebrauche von Lehnwörtern und Fremdwörtern sich wirksam gezeigt haben. Vgl. über Spuren solchen Einflusses schon oben S. 149. 273. 297. 359. 379 f. 387. 397 f. u. a., sodann insbes. über die freilich diskutierbare arabische Färbung einzelner Teile des AT bereits Hieron., Praef. in Dn.: „Sciendum est, Danielem maxime et Esdram hebraicis quidem literis, sed chaldaeo sermone conscriptos, et unam Jeremiae pericopen [10, 11, ebenso ein Wort Gn. 31, 47], Job quoque cum arabica lingua plurimam habere societatem" (vgl. auch s. Praef. in librum Job); ferner insbes. Böttcher, Lb. 1, 15 f.; Mühlau, De Prover-

biorum etc. [S. 409], 35 ff. — Ist nun aus diesen Gründen für die Auslegung des AT auch die Kenntnis der dem Hbr. verwandten und benachbarten Sprachen wichtig, so kommen als Hilfsmittel der Exegese des AT auch in Betracht zunächst: de Lagarde, Übersicht über die im Aram., Hbr. u. Arab. übliche Bildung der Nomina 1889; Barth, Die Nominalbildung in den semit. Sprachen 1889 f.; auch in syntaktischer Hinsicht: Philippi, Wesen und Ursprung des Status constr. im Hbr. 1871; — dann: Nöldeke, Die semit. Sprachen 1887; W. Wright, Lectures on the comparative grammar of the Semitic languages 1890, und ferner sei verwiesen auf die Porta linguarum orientalium, welche von H. Petermann begonnen wurde und von Strack, Nestle (Syr.), Socin (Arab.), Prätorius (Äth.), Friedr. Delitzsch (Assyr.) u. A. fortgesetzt wird. In ihr findet man die weitere Literatur. — Siegfried-Strack, Lb. des Neuhebr. 1884. — Friedr. Delitzsch, Studien über indogermanisch-semitische Wurzelverwandtschaft 1873. — Ad. Erman, Das Verhältnis des Ägyptischen zu den semit. Spr. (ZDMG. 1892, 93—130: „Das Bild des ältesten Ägyptisch ist fast mit jedem Zuge, den es gewonnen hat, dem der semitischen Sprachen ähnlicher geworden").

2. Die besten Wörterbücher des alttestl. Hbr. sind: Guilelmi Gesenii thesaurus linguae hebraeae et chaldaeae Vis. Ti., Lipsiae 1828 ff., von שׁבר an abgeschlossen durch Rödiger 1858. Dieser Thesaurus giebt überall eine genaue Beweisführung. — Gesenius' hbr.-chald. Handwörterbuch, 11. Aufl. von Mühlau und Volck 1890 (mit Unterstützung von Dav. Heinr. Müller betreffs der Inschriften). Auf eigentümlichem etymologischem Standpunkt (Präfixtheorie) steht Fürsts hbr. und chald. Handwörterbuch, 3. Aufl. mit wertvollen Zusätzen von Ryssel 1876. Auf Etymologien und Sprachvergleichungen verzichten, aber auf Textkritik, genaueste Beobachtung des alttestl. Sprachgebrauchs legen Wert Siegfried und Stade, Hbr. WB. zum AT, 1. Abt. bis עבר (1892). Umfassend ist: Brown-Driver-Briggs, Hebr.-Engl. Lex., Part 1: Aleph (1892). — Friedr. Delitzsch, Prolegomena eines neuen hbr. WB. (1886; Wert des Assyr. für die hbr. Wortforschung). — Verbalkonkordanzen: Verzeichnisse aller Verbal- und Nominalformen des alttestl. Hbr., mit Angabe aller Stellen: Buxtorf, Concordantiae Bibliorum hebraicae et chaldaicae, Basileae 1632; wiederholt von Jul. Fürst 1840; Bernhard Baer 1861; Davidson 1876. Die in diesem Werke fehlenden Adv., Präp., Konj. und Interj. behandelte Nolde-Tympe, Concordantiae particularum hebraeo-chaldaicarum 1734 (aber ohne Angabe aller Stellen). Die ebenfalls bei Buxtorf fehlenden Eigennamen sind verzeichnet bei Lankisch, Conc. Bibl. germanico-hebraico-graecae 1718 und in ihrer hbr. Form bei L. M. Schusslowicz, Sepher 'ozar ha-schemoth (Wilna 1878). — Überdies: Wahl Clavis librorum V. T. apocryphorum philologica 1853.

3. Rhetorik. Aller sprachlichen Darstellung gemeinsam sind die Redefiguren, aber im höchsten Grade gehören sie der rednerischen Ausdrucksweise an, die gegenüber der gewöhnlichen Prosa in Eleganz des Wortschatzes und im starken Gebrauch der Redefiguren die Kunst der Darstellung entfalten und die Bewegtheit der

Seele ausprägen will, um einen hervorragend lebhaften Eindruck auf den Vorstellungslauf des Hörers oder Lesers auszuüben.

Wie sehr die beiden Arten der Redefiguren, die Figuren der Form (auch Wortfiguren genannt) und die Sinnfiguren (Tropen) auch im AT auftreten, ist in alter und neuer Zeit oft dargestellt worden. Ich erinnere nur an Adrians *Εἰσαγωγή*, wo von den Formfiguren (allerdings mit Beimischung auch andern Materials) § 53 ff. gehandelt ist; ferner an Abûlwalîds סֵפֶר הָרִקְמָה, ed. Goldberg 1856, 150 f. 175 f. 212—224; an Flacius 2, 278 ff.; Glass' Rhetorica sacra, inbes. in Dathes Bearbeitung (p. 813—1404); Pareau, Institutio 1822, 228—242; (nur Beispiele aus dem NT bei J. P. Lange, Grundriss der bibl. Hermeneutik 1878, 44—46). — Betreffs der Sinnfiguren ist von neueren Arbeiten zu vergleichen O. Ungewitter, Die landwirtschaftl. Bilder und Metaphern in den poet. Bb. des AT (Progr., Königsb. 1885); auch Konrad Furrer, Die hbr. Spr. als Sprache der Bibel 1887; Steinthal, Zu Bibel etc. 1890, 78 ff.

4. Poetik. Von den beiden Arten der prosaischen Schreibart (oratio pedestris), welche sich angegebenermassen (Nr. 3) hinsichtlich der Form unterscheiden, trennt sich die poetische Darstellungsart (oratio equestris). Die Arten des besonderen Schmuckes, durch welche sich die Poesien im alttestl. Bereiche der israelitisch-jüdischen Literatur auszeichnen, sind oben S. 394 zusammengestellt. Soweit diese besondern formalen Eigenheiten nicht blos zur äusserlichen Unterscheidung eines Teiles der alttestl. Darstellungen dienen, sondern auch für ihr Verständnis bedeutsam werden können, beanspruchen sie eine genauere Entfaltung. Solche Bedeutsamkeit dürfte aber insbes. derjenigen Eigenschaft der alttestl. Poesien zukommen, welche man als Parallelismus membrorum zu bezeichnen pflegt.

Eine eigentümliche Kunstform der alttestl. Dichtung ist die beabsichtigte Aufeinanderfolge gewisser Gedankenverhältnisse der einzelnen Sätze. Es ist jenes ideelle Verhältnis der aufeinander folgenden Aussagen, welches schon Ibn Ezra und David Qimchi (Del., Ps. 1883, 20), als duplicatio sententiae verbis variatis erkannt, welches Azaria de Rossi einen „numerus [Rhythmus] rerum" genannt und Lowth als Parallelismus membrorum bezeichnet hat[1]). Er hat diese Erscheinung so definiert (p. 237; Ros. 208): Poetica sententiarum compositio maximam partem constat in aequalitate ac similitudine quadam sive parallelismo membrorum cuiusque periodi, ita ut in duobus plerumque membris res rebus, verbis verba quasi demensa et paria respondeant"[2]). Beispiele: *a*) Ps. 114, 1 f.:

---

[1]) Die ganze interessante Aussprache von Azaria de Rossi siehe in Rob. Lowth, De sacra poesi Hebraeorum (1753, 258; ed. Rosenmüller 1815, 225 f.); Lowth selbst in der 3. und 19. praelectio. — Die Erscheinung wird auch berührt bei Flacius 2, 452 unter dem Gesamttitel „repetitio".

[2]) Membrum bedeutet dabei, wie *κῶλον* nach Aristoteles *μόριόν τι περιόδου*, den kleinsten selbständigen Teil eines mehrfach zusammengesetzten Satzes.

„Als Israel aus Ägypten zog, das Haus Juda aus einem barbarischen Volke, wurde Juda sein [Gottes] Heiligtum, Israel sein Herrschaftsgebiet", und sogar mit Wiederholung derselben Worte Ps. 94, 1. 3; 129, 1 f. — β) Ri. 14, 14; 1 Sm. 2, 4—7; Ps. 20, 8 f.: „Diese rühmen sich der Kriegswagen und jene der Rosse, wir aber gedenken des Namens Jahwes, unseres Gottes. Sie sind niedergebeugt und gefallen, wir aber sind aufgestanden und halten uns aufrecht". — γ) Ps. 19, 8 ff.: „Das Gesetz Jahwes ist vollkommen: es stellt wieder her die Seele; das Zeugnis Jahwes ist wahrhaftig: es macht weise die Albernen; die Forderungen Jahwes sind richtig: sie erfreuen das Herz etc." — Offenbar sollte in den Beispielen von α) der ausgesprochene Satz zu seiner Bekräftigung wiederholt, in den Beispielen von β) der Satz durch seinen Gegensatz beleuchtet, in den Beispielen von γ) Subjekt und Prädikat in ihre Faktoren und Merkmale zerlegt werden. Deshalb findet man in α) synonymen, in β) antithetischen und in γ) synthetischen Parallelismus membrorum. Dieser giebt den Dichtungen der Hbr. teils die Harmonie sich verstärkender Töne, teils den Effekt von Lichtern, die in dunklen Folien ihre Kontraste finden, und teils die Reichhaltigkeit des Ausdrucks, welche durch ihre scheinbare Unerschöpflichkeit das Ohr erfreut[1]).

Nur in seinen ersten natürlichen Ansätzen, sozusagen in seinem ersten unbewussten Entwicklungsstadium ist das besprochene Gedankenverhältnis der auf einander folgenden Sätze auch in den Reden der Hebr. zu beobachten. Überdies wie sich in Bezug auf die soeben besprochene Erscheinung die rhetorische Prosa des AT von der Poesie unterscheidet, so auch in Bezug auf das Mass der bewussten Erstrebung des Rhythmus. Dieser liegt in dem geregelten Längenverhältnis der einfachsten Sätze oder auch selbständigerer Satzteile (Ps. 2, 6), wie dieses Verhältnis gemäss den Bedürfnissen der Gehör- und Sprechorgane eine Quelle des Rhythmus werden konnte[2]) und wirklich nach der Absicht der hbr. Dichter, — aber nicht ebenso der Redner —, geworden ist. Dies ergiebt sich aus dem Vergleich z. B. einer solchen Rede, wie Jes. 1, die in Bezug auf die Höhe des genus dicendi dem 2. Ps. ähnlich ist, aber im Parall. membrorum und hauptsächlich im Ebenmass der Sätze vom letzteren

---

[1]) Der Ursprung dieser formellen Eigenheit hebräischer Dichtungen ist wahrscheinlich nicht unrichtig von Lowth (p. 20) in der Übung des Wechselgesangs gefunden worden, vgl. Ex. 15, 20 f.; 1 Sm. 16, 7; 21, 12; Jes. 6, 3; Ps. 136; Esr. 3, 11; Plinius, epist. X, 96: „quod essent soliti carmen Christo, quasi deo, dicere secum invicem"; beachte auch den Gebrauch des Verbum ענה, das eigentlich „antworten" bedeutet, aber dann auch „singen" Ex. 32, 18; Nm. 21, 17; Hos. 2, 15; Ps. 147, 7. — Übrigens zeigt sich solcher Parall. membr. auch in babyl.-assyr. Poesien: Schrader, KAT.[2] 455 f.; H. Zimmern, Babyl. Busspsalmen 1885, 34; A. Jeremias, Babyl.-assyr. Vorstellungen vom Leben nach dem Tode 1887, 9; Tiele, Assyr.-bab. Gesch. 1888, 568; Wickes, Treatise on the accentuation etc. 1887, 38 über ägypt. Analogien.

[2]) Gemäss dem Streben der sensitiven und der motorischen Nerven nach Abwechslung von Anstrengung und Ruhe besteht der Rhythmus in der geregelten Aufeinanderfolge langer (schwerer) und kurzer (leichter) Töne, also möglicherweise auch in solcher Aufeinanderfolge längerer und kürzerer Tonreihen.

Literaturprodukt übertroffen wird. Daher ist auch von Epiphora zu sprechen an Stellen, wie Jes. 2, 11. 17. 19. 21; 5, 25; 9, 11. 16. 20; 10, 4, und nicht von Kehrvers, von Redeabschnitten und nicht von Strophen. Einen Unterschied der Reden und der Dichtungen im AT bemerkte auch Adrian in s. Schlussparagraphen 134[1]). Die Nivellierung der prophetischen Reden und der Poesien des AT, wie sie neuerdings (vgl. haupts. Duhm, Jes., S. 1. 15 etc.) auftritt, scheint mir unbegründet.

5. Die Grenzen des Gebietes der bildlichen oder uneigentlichen (allegorischen) Ausdrucksweise im AT sind im Laufe der Jahrhunderte selten zu sehr eingeengt, vielfach aber zu weit ausgedehnt worden.

a) Einen geeigneten Ausgangspunkt der Untersuchung dürfte ein Satz von Stade bilden: „Bildliche Redensarten sind bei ihrer Entstehung eigentlich gemeint" (ZATW. 1886, 145). Dies erscheint mir als eine zu uneingeschränkte Behauptung. Denn schon der erste, welcher bei der Schilderung eines unglücklichen Zustandes von Finsternis sprach (wie Jes. 5, 30; 8, 22 f. etc.), dürfte sich des Unterschiedes von Sache und Bild bewusst gewesen sein. Auch erscheint die Sphäre des Pneumatischen auf der ganzen Stufe der vorliegenden alttestl. Literatur als soweit erhaben über die Sphäre des Körperlichen, dass z. B. jād (Hand) als Ausdruck für die Wirksamkeit Gottes immer als uneigentlicher veranschaulichender gemeint sein dürfte (vgl. darüber weiter z. B. Adrian § 2 ff.; Glass 1668, S. 1116—1129).

b) Als Arten α) der fraglos uneigentlichen Ausdrucksweise seien erwähnt die fortgesetzte Vergleichung d. h. das Gleichnis (Parabel, Instanz 2 Sm. 12, 1—4; Jes. 5, 1—7; 28, 22 ff. etc.), dann die comparatio compendiaria[2]), weil sie als ein psychologisches Übergangsglied zum Gebrauch der Metapher erscheinen kann, ferner die fortgesetzte metaphorische Darstellung d. h. die Allegorie. — In Bezug auf diese Arten ist dies zu bemerken. Uneigentliche, allegorische Bezeichnungsweise fand schon Adrian (vgl. seinen oben S. 520 übersetzten § 120) ganz richtig in der unausdrücklichen und der ausdrücklichen Vergleichung (Metaphora und comparatio). Das sind die Fälle, welche Flacius (oben S. 532) meinte mit den Worten „wenn ein Text eine Allegorie ist". Anderseits geschah es nicht ohne formale Richtigkeit und Wichtigkeit, dass das Gebiet des sensus literalis auch auf solche verba impropria, modificata (Glass), auf Parabel, Metapher und andere Tropen ausgedehnt wurde (Rivet 1627, vgl. Amama 161).

---

[1]) „Auch jenes soll den Eingeweihten kund sein, dass in der Prophetie [nach der spätern Ausdehnung dieses Begriffs, oben S. 457] die eine Art in ungebundener Rede abgefasst ist, so die Schriften des Jes. und des Jr. und der ihnen entsprechenden Autoren, die andere im bestimmten Mass für den Gesang eingerichtet ist, wie die Psalmen des seligen David und bei Moses im 2. u. 5. Buch [Ex. 15; Dt. 32] ... und von dieser Art sind die übrigen der in Stichoi abgefassten Bb., wie das des Job und des Salomo."

[2]) Z. B. „Schwungfeder gleich [den Flügeln] der Taube" Ps. 55, 7; andere Beispiele bei Ges., Lgb. 690, insbes. bei Nolde-Tympe, Nota 1289.

β) Giltige Anzeichen des uneigentlichen, blos veranschaulichenden Charakters von Darstellungen, die wie Erzählungen wirklich vollzogener Handlungen auftreten. — Eine von den symbolischen Handlungen des AT, deren Vollzug ausdrücklich ein Moment der Berichterstattung des Propheten über seine göttliche Beauftragung mit der betreffenden sinnbildlichen Aktion bildet, kann nicht äusserlich vollzogen worden sein. Denn Jr. kann nicht das, was der Wortlaut berichtet 25, 15—17, äusserlich ausgeführt haben: „Und ich nahm den Becher aus Jahwes Hand und liess trinken alle Nationen etc." Ferner ist eine symbolische Handlung des Hes. ausdrücklich ein māschāl (similitudo) genannt 24, 2. Daher sind die Erzählungen der Propheten über gottbefohlene symbolische Handlungen als Gleichnisse aufzufassen, deren handelndes Subjekt der Prophet teils als Repräsentant seines Gottes und teils als Repräsentant seines Volkes ist (vgl. weiter „Zur Deutung der symb. Handlungen des Proph. Hes." in NKZ. 1892, 650 ff.). — Ein unverkennbares Anzeichen des didaktischen Charakters des B. Jona ist in 3, 7 zu finden (S. 370); denn ein eigentliches „Fasten des Viehes" wäre ein Absurdum, um mit Flacius (oben S. 532) zu reden. Ebenso ist zu urteilen über das B. Judith (S. 479). Vgl. über Allegoria bei Glass 1395 ff. (Dathe 1224 ff.). — Sollte nun aber uneigentlich z. B. die Erzählung Gn. 1 gesagt sein? Sollte durch diese Darstellung zu den oben S. 173 f. berührten grossen religiösen Ideen von Gn. 1 blos noch der Gedanke des wohl geordneten Vollzugs des göttlichen Schöpfungsplanes (vgl. Hi. 28, 27) hinzugebracht werden? Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen. Es giebt sogar Momente, welche ihrer Annahme günstig sind (das Sprechen 1, 3 und die Sechszahl der Tage). Jedenfalls hat z. B. Augustin (De civ. dei 11, 4—8) diese Annahme gemacht und vgl. mit dem, was Luther (Enarrat. in Gn.; Bd. 1, 9) sagte, mit andern Aussprüchen desselben bei Merx 405[1]).

c) Aber über diese Sphäre hinaus sind die Grenzen der uneigentlichen Redeweise innerhalb des AT weit ausgedehnt worden, wie die Geschichte der Auslegung des AT gezeigt hat. Welche Gründe sind für die Berechtigung dieses Verfahrens vorgebracht worden?

α) Philo sagte, Nm. 23, 19 heisse es „Gott ist nicht wie ein Mensch", dagegen Dt. 1, 31 „er ist wie ein Mensch". Die letztere Ausdrucksweise

---

[1]) Anmerkungsweise seien noch zwei Punkte berührt, die ich nicht einmal so gewiss bejahen möchte. Hengstenberg, Christol. 2, 586: „Der Beweis dafür, dass das Cärimonialgesetz bewusste Allegorie, absichtliche Einkleidung einer vor der Einkleidung unsymbolisch gedachten Lehre ist, wurde in Teil 3 meiner Beiträge 617 ff. eingehend geführt; auch im Kom. über Apok. 14, 4." Ich meine, dass in der so gefassten Behauptung die alttestl. lex caerimonialis zu sehr aus den geschichtlichen Zusammenhängen des Bundesvolkes losgelöst wird, vgl. z. B. m. Abh. „Die Bildlosigkeit des legitimen Jahwekultus" 1886, 15 f. — „Krankheit ist ein Bild für Leiden aller Art" sagt Bäthgen, Ps., S. XXXIX bei der Vertretung der oben S. 400, Anm. beurteilten Ansicht. Dies halte ich nur dann für sicher, wenn der jedesmalige Kontext auf die blos veranschaulichende Bedeutung der Krankheitserwähnung hinweist.

sei zur Belehrung der Vielen (Quod deus sit immutabilis 11). Vollständiger sagte er (De somniis 1, 40), dies seien die beiden einzigen Wege der Gesetzgebung: der eine rede zur Darstellung des Wahren (der Wirklichkeit; Nm. 23, 19), der andere zur Anbequemung an die Meinungen der Langsameren (*πρὸς τὰς νωθεστέρων δόξας*; Dt. 1, 31; vgl. Siegfried 161). Er gab der Stelle Nm. 23, 19 eine ihr nach ihrem Wortlaute [„Ist Gott ein Mensch, dass er löge?"] nicht zukommende Tragweite. Ebenso ging er über die Meinung des AT hinaus, wenn er dachte, dass die Schrift selbst bei der Erwähnung des Baumes der Erkenntnis und des Baumes des Lebens (De opificio mundi 54) symbolisch habe reden wollen („*ταῦτά μοι δοκεῖ συμβολικῶς μᾶλλον ἢ κυρίως φιλοσοφεῖσθαι· δένδρα γὰρ ἐπὶ γῆς οὔτε πέφηνέ πω πρότερον οὔτε αὖθις εἰκὸς φανεῖσθαι ζωῆς ἢ συνέσεως*"). Da erhob er sich nur nicht zu der richtigen Einsicht, dass diese Dinge vom Altertum für Wirklichkeiten gehalten worden sind. Das Reden der Schlange (De agric. 22) aber kann von ihrem Fauchen etc., oder vielmehr ihrer Berührung des betreffenden Baumes gemeint sein, wie es sicher verschiedene Arten des uneigentlichen Redens im AT giebt (OB. 2, 237 ff.). Wegen des „Redens" wird also nicht die Schlange zu einem Symbol der *ἡδονή*. — Philo meinte auch (legum allegor, 1, 33), durch die Beziehung der Ausdrucksweise mit dem Inf. abs. (Gn. 2, 17) auf den geistigen Tod werde die Schwierigkeit beseitigt, die darin liegt, dass die beiden Urältern trotz der Übertretung des Verbots doch nicht am selbigen Tage starben. Aber das hat seinen Grund in der Konkurrenz der Gnade und der Gerechtigkeit Gottes. — Aus ebendenselben Gründen mag Josephus, Antt., Proöm. § 4 gesagt haben, dass der Gesetzgeber einiges rätselaufgebend (*αἰνιττόμενος*), anderes allegorisch redend (*ἀλληγορῶν μετὰ σεμνότητος*), noch anderes mit ausdrücklichen Worten (*ῥητῶς*) gesagt habe. — Über die Gründe von (Averroes und) Maimûnî siehe bei Merx 267 f.

β) Scholz, Tüb. Quartalschr. 1890 [oben S. 294. 541], 263: „Die allegorische Erklärungsweise ruhte auf guter Überlieferung; denn es giebt eine Anzahl allegorisch geschriebener Bb. und Stücke in der Bibel. Sie fehlte dadurch, dass sie die Allegorie willkürlich und phantastisch betrieb und auf Bb., die nicht allegorisch sein wollten, anwendete; die historisch-grammatische verhütete eine Menge von Missbräuchen, die mit den heil. Bb. getrieben werden konnten und wurden, allein sie verhinderte das Verständnis der allegorisch geschriebenen Bb. und Stücke und schuf eine Menge von biblischen Unerklärlichkeiten." Im Kom. über Esth. 1892, I: „Es handelt sich in der That um den Grundsatz, dass es im AT eine Reihe von Schriften gebe, die allegorisch geschrieben sind, dass also die historisch-grammatische Methode als allgemeines Erklärungsprinzip falsch sei." — An dieser Position ist eine formale und eine materiale Seite zu betrachten. Nämlich die gram.-hist. Auslegungsmethode schliesst den Literalsinn des uneigentlich Gemeinten ein (oben S. 547). Allegorische Auslegung ist blos das Verfahren zu nennen, welches das eigentlich Gemeinte umdeutet. Also bleibt Scholz selbst dem gram.-hist. Erklärungsprinzip treu, wenn es ihm gelingt, die allegorisierende Absicht derjenigen Teile des AT, welche er für allegorisch gemeint hält, durch zuverlässige Kennzeichen nachzuweisen.

Oben S. 548 sind solche Anzeichen des als unwirklich Gemeinten angegeben, welche als stichhaltig anzuerkennen sind. Aber wenn auch Reuss § 236 mit Recht bemerkt „dass das Erfinden einer Geschichte dem Altertum fremd sei (Ewald), wird durch die Parabeln des AT selbst widerlegt", so bleibt doch schon dies fraglich, ob z. B. Reuss mit Recht in dem Gedichte von Ijjob eine „grossartig angelegte Parabel" sah (vgl. oben S. 411). Scholz nun (Kom. ü. Esth. 1892, S. II) berief sich zur Stützung seiner Position zunächst auf das HL., bei welchem „die hist.-gram. Auslegungsmethode unzulässig ist". Dagegen vgl. oben S. 424. Schon deswegen, aber auch an sich hinfällig ist sein weiterer Satz, es sei recht unwahrscheinlich, dass das HL., zumal es unter einer Anzahl ähnlicher Schriften stehe [Vorausnahme!], die einzige Ausnahme bilde. Sodann beim B. Esth. „beweisen die Namen des ursprünglichen oder relativ ursprünglichen Buchs, dass die Vf. des Buchs dieses als Prophetie in Form eines Midrasch wollten verstanden haben" (TQS. 1890, 256). Dieser Beweis scheint uns nicht geglückt zu sein. Weiter „vergisst" (Kom. ü. Esth., S. II) „die hist.-gram. Erklärungsweise, dass die heil. Bb. ATs von Semiten geschrieben sind, die nicht die Sitte haben, abstrakte Gedanken in abstrakter Form vorzutragen, sondern sie in konkrete Formen zu kleiden, eine Weise, über die noch die Parabeln im NT belehren". Indes wie unrichtig jene uneingeschränkte Charakteristik der Semiten ist, beweist schon der Umstand, dass die thatsächlichen Parabeln nur einen kleinen Raum im A. und NT einnehmen, und dass es in diesem Schrifttum viele belehrende, ermahnende und verheissende Darlegungen in eigentlichen Worten giebt (vgl. nur 1 Sm. 2, 27 ff. mit 2 Sm. 12, 1—4)[1]. — Endlich sagt Scholz, die gram.-hist. Erklärungsmethode „übersehe", dass noch das NT, z. B. Paulus, „allegorisiert". Dies führt auf die Erwägung des letzten Grundes, welchen die allegorische Auslegungsmethode für ihre Existenzberechtigung vorbringen kann.

γ) Im NT ist ausdrücklich gesagt: „ἅτινά [Gn. 21, 2. 9] ἐστιν ἀλληγορούμενα" (Gl. 4, 24). Das ist der eine thatsächliche Fall. Wenn Döpke, Hermeneutik der ntestl. Schriftsteller 1829, 128 sagte, Apollos als alexan-

---

[1]) Überdies Geschichten, Erzählungen von Geschehenem, in der Vergangenheit Spielendem als Prophetien aufzufassen, ist nicht blos deshalb verwehrt, weil dasjenige, was auf die Zukunft Bezug hat, auch ausdrücklich im AT gesagt ist, wovon das im Perf. proph. Ausgedrückte wegen des konstatierbaren Sprachgebrauchs keine Ausnahme macht; sondern weil Vorgänge, die als vergangene erzählt sind und doch auf die Zukunft hinzielen, auch unzweideutig durch ihre Vortragsweise diese Abzielung zugesprochen bekommen haben, indem sie als Träume oder Visionen eingeführt und als solche gedeutet worden sind. Belege giebt das B. Dn. und die wirklichen Apokalypsen, welche daher auch schon vom Altertum als solche anerkannt worden sind, und zwar nicht etwa blos durch solche Notizen, wie ἐκ προφητείας Ἀμβακούμ (Scholz, TQS. 1890, 257), die blos daher stammt, dass ein Abschreiber gemeint hatte, von einem προφήτης könnte nur προφητεία und könnten nicht auch Geschichten geschrieben sein (vgl. aber Jes., Jr., Dn. etc.), und vollends nicht etwa blos durch die Dunkelheit oder den perspektivischen Sinn von Namen, wodurch nach Scholz der beabsichtigte proph. Charakter z. B. des Buchs Esther sich erweisen lassen soll.

drinischer Jude habe durch die allegorisierende Auslegung des AT seine früheren Religionsgenossen trefflich bekämpft (AG. 18, 24. 28), so ist das Vermutung. Nicht einmal 1 Kr. 10, 1—4, was A. Th. Hartmann, Die enge Verbindung etc. 1831, 603 ff. zum Gebiet der Allegorisierung zieht, gehört zu ihr, sondern zur Typisierung. — Nun hängt freilich die Bedeutung jener ausdrücklichen Allegorisierung Gl. 4, 24 nicht völlig von ihrer Einzahl ab, aber doch ist zu sagen, dass eine allegorisierende Deutung alttestamentlicher Stellen im NT so selten auftritt, dass diesem nicht die Absicht zugeschrieben werden kann, die Erlaubtheit oder Notwendigkeit uneingeschränkter, beliebiger allegorischer Auslegung des AT auszusprechen. Man wird nicht der Absicht des Apostels Paulus gerecht werden, wenn man annimmt, dass er durch jene Worte habe Anleitung dazu geben wollen, auch die Teile des AT, welche nicht sichere Anzeichen der allegorischen Ausdrucksweise besitzen, als Allegorien aufzufassen. — Lehrreich ist hauptsächlich das Verhältnis von Dt. 25, 4 (Du sollst dem Ochsen etc.) und 1 Kr. 9, 9. Denn man sieht, wie der Apostel eine Anwendung von Dt. 25, 4 gemacht, eine bildliche Darstellung für seinen Gedanken aus dem AT geholt hat, anstatt einen neuen bildlichen Ausdruck seines Urteils zu geben. — Vgl. ganz besonders noch Luther, Enarrationes in Gn., Bd. 4, 189 über die Allegorie von Gl. 4, 24: „Paulus, postquam doctrinam fidei dialectice et tanquam in acie asseruit gladio, addit postea de Sara et Hagar allegoriam, quae, etsi in acie minus valet (nam discedit ab historico sensu), tamen lumen addit causae et ornat eam. — Historia non docet, quod Abraham sit Deus, Sara ecclesia, Hagar synagoga. Abraham docet historia esse patremfamilias, Saram matremfamilias, Hagar servam. Quid autem prohibet, posito iam ante fundamento ex aliis scripturae locis certis et illustribus, etiam adhibere allegoriam, non tantum ornandi, sed etiam docendi causa, ut res fiat illustrior?"

§ 136. Hauptgesetze und Hilfsmittel der sachlich-geschichtlichen Auslegung des AT. — Für die Schriften Israels, welche in der Literarkritik nach je ihren speziellen zeitlich-lokalen Ursprungsverhältnissen bestimmt worden sind, öffnet sich die zweite Hauptlichtquelle in der Aufhellung der örtlichen und geschichtlichen Umstände, welche zu ihrer Entstehung in Beziehung gestanden haben[1]).

1. Die Ergebnisse der Forschungen, welche über die mit der Heimat und dem Heimatsvolk der alttestamentlichen Schriften zusammenhängenden Gegenden und Völkerverhältnisse durch die eifrige und glückbegünstigte Wissenschaft der letzten Jahrzehnte angestellt worden sind, finden sich in folgenden neuesten Darstellungen der einzelnen Disziplinen niedergelegt.

Eine treffliche Vergegenwärtigung des Hauptschauplatzes der Geschichte Israels bietet die „Neue Handkarte von Palästina" von Fischer

[1]) Die Wichtigkeit der sachlichen Hilfsmittel der Exegese ist z. B. schon durch Flacius 2, 577 ff. mit bemerkenswerten Worten betont worden.

und Guthe 1890. Für den ganzen Kreis der biblischen Länder kommen zunächst in Betracht der Atlas géographique de la Bible von Fillion et Nicole 1890; der Bibelatlas von v. Riess 1887; vgl. auch Droysens Historischen Handatlas 1886. Treffliche Karten enthält auch „Syrien und Palästina" (Bädekers Reisehandbuch) von Socin, 2. Aufl. von Benzinger-Socin 1891. Anschaulichere Schilderungen von manchen Punkten enthalten die „Wanderungen durchs hl. Land" von Konrad Furrer (2. Aufl. 1891) und „Kennst du das Land?" von Schneller (1889; 3. Aufl. 1890). Beachte bei ihm S. 251—260 über palästinische Färbung alttestamentlicher Weissagungen. Vgl. auch Schultz-Strack in Zöcklers Handb. der theol. Wissenschaften, Bd. 1 (1889), 298—318. — Während durch diese und durch die in ihnen weiter genannten Werke die relativ gleichbleibenden geographischen Verhältnisse der „Länder und Stätten der hl. Schrift" (vgl. auch das gleichnamige Buch von O. u. F. Strauss 1861 u. ö.) lebhaft vor das Auge des Lesers der alttestl. Schriften gestellt werden, so werden die auch in ihnen berührten natürlichen und kulturellen Zustände Palästinas sowie der mit ihm in Kontakt stehenden Gegenden noch genauer beleuchtet in den Darstellungen der hbr. Altertümer: Fillion, Atlas d'histoire naturelle de la Bible 1885; Visser, Hebreeuwsche Archaeologie, 1. deel 1891; B. Schäfer, Die rel. u. die wichtigsten häusl. u. polit. Altertümer der Bibel, 2. Aufl. 1892; Schultz-Strack in Zöcklers HB. 1 (1889), 373—421; E. C. Bissel, Biblical antiquities 1888; Schegg, Bibl. Archaeologie 1887. — H. A. Harper, The Bible and modern discoveries, with map and illustrations, 4. ed. 1891; Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen, übers. von Ibach, 4 Bde. 1885 f., mit vielen Abbildungen der am Nil und Euphrat-Tigris ausgegrabenen Antiquitäten; ebenso Kaulen, Assyrien und Babylonien, 4. Aufl. 1891.

Auf dem Boden der mehr konstanten, nur langsam sich umbildenden Verhältnisse, welche durch die Biblische Geographie, Naturkunde und Archaeologie dargestellt werden, bewegte sich nun das in kürzeren Stadien fortschreitende politische und religiös-sittliche Leben der Völker jenes Zentralgebietes, wo die drei Erdteile der Alten zusammenstiessen und in der lebhaftesten Wechselwirkung standen. Von den Ausgangspunkten, Krisen und Perioden dieser Lebensbewegungen sind uns in den Inschriften und Büchern der alten Literaturen jener Länder deutlichere oder blassere Reflexe aufbewahrt, und wie auf dem Gebiete der Antiquitäten, so ist auch auf dem der Inschriften der Forschungseifer der letzten Jahrzehnte mit grossem Erfolge gekrönt worden. Über die für die Erklärung des AT wichtigen neuen Funde vgl., ausser Smend-Socin, Die Mesa-Inschrift und anderem (oben S. 67), hauptsächlich A. H. Sayce, Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschungen 1886; ferner über die auch auf Palästina bezüglichen Thontafeln von Tell Amarna schon oben S. 178; dann Sayce 109—118: Inschriften der Chatti (von Karkemisch etc.); Peiser, Die hetitischen Inschriften, ein Versuch ihrer Entzifferung 1892; — bes. wichtig: Ausgrabungen in Sendschirli, 1. Heft 1893; — sodann betreffs der östlicheren Länder die „Keilinschriftliche Bibliothek", herausgeg. von Schrader u. A., bis jetzt 3 Bde. 1889—1892; H. Winckler, Keilinschriftliches Textbuch zum AT, 1. Lieferung 1892; Schrader, Die Keilinschriften und das

AT, 2. Aufl. 1883. — Abgesehen davon, dass mancher im AT blos genannte Ort durch die Ausgrabungen in konkreter Anschaulichkeit vor unsere Augen gestellt worden ist und dass zu den im AT erwähnten Bauten, Geräten und Gewohnheiten in den ausgegrabenen Altertümern erklärende Analogien gefunden worden sind, sind die babylonisch-assyrischen Schriftdenkmäler ein überaus wertvolles Illustrationsmittel für das AT geworden, weil in ihnen zum AT gewissermassen ein gleichalteriger Kommentar aufgeschlagen wurde (vgl. m. Abh. „Die Schriftdenkmäler Assyriens und das AT; NKZ. 1891, 647—674).

Darstellungen des geschichtlichen Lebens Israels und seiner Nachbarvölker bieten zunächst Aug. Köhler, Lehrb. der Bibl. Gesch. ATs, vollendet 1893; Rud. Kittel, Gesch. der Hebräer (bis zur chald. Zerstörung Jerusalems), 2 Bde. 1888—1892; Bernh. Stade u. Oskar Holtzmann, Gesch. Israels, 2 Bde. (bis Christi Zeit) 1888; für die Zeit vom 2. Jahrh. vor Chr. an ist das Hauptwerk: Schürer, Jüd. Gesch. zur Zeit Jesu, 2 Bde. 1886—90; — Winckler, Gesch. Assyriens und Babyloniens 1892; vgl. auch Mürdter, Gesch. von Bab. u. Assyrien, 3. Aufl. bearbeitet von Friedr. Delitzsch 1891; Wiedemann, Gesch. von Altägypten 1891 (abgesehen von seinem grössern Werk); Strack in Zöcklers HB. 1 (1889), 318—377.

Die neueren Denkmäler- und Inschriften-Funde haben auch zur Umgestaltung der älteren Realwörterbücher und zur Neuschaffung solcher Werke angespornt. Zunächst von den Realkonkordanzen ist das beste Buch die Bibl. Real- und Verbalkonkordanz von Büchner (1740; 20. Aufl. 1890). Von den Reallexika ist wegen der genauen Benützung der alten Literaturen und eingehender Beweisführung immer noch schätzbar Winer, Bibl. Realwörterbuch, 3. Aufl. 1847 f.; noch ausführlicher sind die aufs AT bezüglichen Artikel in der Prot. Realencyclopädie von Herzog-Plitt-Hauck 1877 ff. Illustrationen finden sich zum Teil schon in Schenkels Bibellexikon, 5 Bde., 2. Aufl. 1869—75, insbes. aber in Riehms Handwörterbuch des bibl. Altertums, 2 Bde., 2. Aufl. herausgeg. von Bäthgen 1892 ff.; ebenso in dem Bibl. Wörterb., herausgeg. von P. Zeller, 2. Aufl. 1892; weniger in dem Bibl. Wörterb. für das christl. Volk, herausgeg. von H. Zeller, 4. Aufl. 1892. Eingehend sind auch die das AT betreffenden Artikel im Kirchlichen Handlexikon, herausgeg. von Meusel-Haack-Lehmann, bis jetzt 35 Lieferungen.

2. Kann aber auch die auf den alttestamentlichen Zeitraum folgende Geschichte, kann auch die Fortsetzung des geschichtlichen Ganges, in dessen einzelnen Punkten die Schriften des AT entstanden sind, für deren Auslegung wichtig sein? Ja, für das Verständnis des Inhalts jener Bücher ist auch der Blick auf die Fortspinnung des im AT angefangenen Geschichtsfadens belangreich; aber dass ein zweiter Sinn alttestamentlicher Worte durch die Dokumente der nach der Entstehungszeit des AT geschehenen Entwicklung gegeben worden sei, dies ist zu verneinen. Denn freilich wird Grund, Anfang und Fortgang des im AT gezeichneten Ge-

schichtsverlaufs heller, wenn auch das Licht darauf fällt, welches von dem der alttestamentlichen Zeit folgenden Verlauf und Ziel dieser Geschichte ausstrahlt; indes die Momente des alttestamentlichen Geschichtsstadiums werden dadurch nicht in sich selbst positiv geändert, sowenig wie Wurzel und Stamm aufhören Wurzel und Stamm zu sein, wenn die Blüte sich entfaltet und die Frucht zur Reife kommt. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird aber auch durch die thatsächliche Beschaffenheit des AT selbst erwiesen, weil dieses in seinem Inhalt nicht volle Identität, sondern mannichfache Entfaltung zeigt. Positiv ebendafür und nicht ausdrücklich gegen die angegebene Auffassung spricht aber auch das NT.

a) Das AT selbst zeigt, dass in der göttlich-menschlichen Geschichte Israels *α*) die Bundesforderungen eine Geschichte durchlaufen haben und darin nicht ohne Modifikationen geblieben sind: Gn. 1, 28—30; 9, 1—7; 17, 1. 10; der Dekalog Ex. 20, 1—17; dann das Bundesbuch Ex. 20, 22—23, 33; das jahwistische Gesetz 34, 10—26; das Deut. mit einem nicht ganz identischen Dekalog 5, 6—18 etc. — *β*) Ebenso ist die konkrete Ausgestaltung der Bundesverheissung nicht unabhängig von den Entwicklungsphasen der geschichtlichen Verhältnisse Israels gewesen. Denn in der Richterzeit war der Held der Zukunft allgemein ein Herrscher aus Juda (Gn. 49, 8—12), erst nach Zugeständnis des irdischen Königtums wurde er bezeichnet als ein Inhaber des davidischen Königsthrons (2 Sm. 7, 11^{b}—16), endlich wurde verkündigt, dass der ideale Spross die königliche und die priesterliche Würde in seiner Person vereinige (Sach. 6, 13). Auch trat gegenüber derjenigen Seite der Weissagung, nach welcher der Messias als irdischer Herrscher weltliche Kriege führt etc. (Mi. 5, 5 etc.) und das Heil auch eine materiale Seite besitzt (Joel 4, 18 etc.), immer mehr die andere Seite in den Vordergrund, wonach die Heilszeit durch vermittlerisches Leiden und priesterliche Funktion herbeigeführt (Jes. 53; Sach. 6, 13) und am Heil zumeist die Erlösung von Sündenschuld und Sündenmacht betont wird (Jr. 31, 33 f.; Hes. 36, 25 etc.). — Schon dies genügt zur Begründung des zugleich in sich selbst fortschreitenden und zugleich ein Höheres vorbereitenden Charakters des AT, welcher freilich noch weiter nachgewiesen werden könnte.

b) Ebenso lehrt das NT ausdrücklich, dass Gott *α*) in den gesetzlichen Forderungen sein Volk von Stufe zu Stufe leiten wollte, z. B. in der Forderung, resp. heilsgeschichtlichen Verwertung der Beschneidung (Phil. 3, 3), der Opfer (Rm. 12, 1 u. Hbr.-Brief), der physischen Reinheit (Matth. 15, 11), der Speiseunterschiede (AG. 10, 15; Rm. 14, 20), der äusserlichen Strenge der Sabbathsfeier (Matth. 12, 8. 12), der Sabbaths- und Jubeljahre, dieser schwachen und ärmlichen Elemente (Gal. 4, 9 f.), der Neumonde und Festzeiten, was alles nur ein Schatten (*σκιά*, Schattenriss, Folie) des seiner zukünftigen Enthüllung entgegenschreitenden Lichtes war (Kol. 2, 17). Aber auch positiv hat Christus gesagt, dass er das Gesetz erfüllt, d. h. vervollkommnet, verinnerlicht, vergeistigt hat (Matth.

5, 17. 20 ff.). Der Beweis liegt in Matth. 5, 27—32 etc.[1]) — β) Auch die weissagenden Elemente des AT sind, nachdem Israel durch jahrhundertelange Erfahrungen den Verzicht auf äusserliche Grösse gelernt haben konnte und nachdem wieder durch den Bussprediger die Befreiung von Sündenschuld etc. als der Hauptteil des Heils betont worden war, durch Jesus Christus vergeistigt und dadurch erhöht worden (Matth. 4, 8—10; 5, 17; insbes. auch 13, 17: „Viele Propheten und Gerechte haben begehrt zu sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört).

Die fortschreitende Entfaltung, welche demnach Gesetz und Evangelium im AT selbst und dann im NT gefunden haben, darf aber nun auch nicht bei der Exegese des AT verkannt werden. Die faktisch gegebenen Stufen der Offenbarung dürfen vom Exegeten, wenn er sich nicht als einen ungetreuen Haushalter benehmen will, nicht verwischt werden. Daher dürfen die früheren Entfaltungsmomente der heil. Schrift nicht nach den späteren ausgedeutet werden. Vielmehr ist jede Stufe in ihrer konkreten Eigentümlichkeit zu belassen, so sehr auch alle Stufen als Sprossen einer aufwärtsführenden Leiter unter einander verglichen werden dürfen und dadurch in ihrer Aufeinanderbeziehung verstanden werden sollen.

---

[1]) Dort heisst es „Ihr habt gehört, dass gesagt ist „du sollst nicht ehebrechen", was also ein Element des Dekalogs (Ex. 20, 14; Dt. 5, 17) war, und dem stellte Christus als die den Bürgern seines Gottesreiches geltende Forderung entgegen: *„Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ."* Dann V. 29: „Giebt dir aber dein rechtes Auge Anstoss etc." Also Christus verfolgte auch den Akt und die Sitze oder Quellen der Begierde nach dem Ehebruch. Wollte nun jemand sagen, dass Christus nur das 6. und 9. Gebot zusammengenommen habe, so ist dies erstens nicht die Meinung des Textes, weil sonst die Forderung Christi nicht durch „aber" (*δέ*) eingeleitet sein könnte, und zweitens ist ja auch abgesehen davon absolut sicher die Vervollkommnung der alttestl. Gesetzgebung durch diejenige Christi in Bezug auf die Ehescheidung geschehen. Denn V. 31 heisst „Es ist aber gesagt: „Wer immer sein Weib entlassen wird, soll ihr einen Scheidebrief geben!" Dies steht Dt. 24, 1 und ist die herrschende Lehre des AT. Aber Christus hat nach V. 32 die Ehescheidung nur wegen faktischen Ehebruchs gestattet. Christus hat auch an einer andern Stelle hinzugefügt, dass die im Gesetze Moses zugelassene Leichtigkeit der Ehescheidung nur ein vorübergehendes, erzieherisches Gesetz gewesen ist, gegeben im Hinblick auf die Herzenshärtigkeit der Menschen (*πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν*), nämlich wegen der Heftigkeit der menschlichen Begierden, also um diese erst zu dämpfen. Er setzt hinzu, dass er mit seiner Ehescheidungsgesetzgebung über die mosaische Periode als ein Zwischenstadium zurückgehe auf den ursprünglichen Gotteswillen (Gn. 2, 24), wonach Eheleute sozusagen ein Individuum bilden, also in der denkbar innigsten und darum der Erwartung nach unauflösbaren Verbindung stehen sollen (Matth. 19, 1—12). — Vgl. auch Dt. 12, 8 etc., wo eine Zentralkultusstätte gefordert wurde, mit Jh. 4, 21—23, wo die besondere Heiligkeit des Jerusalemischen Tempels abrogiert wird. — Insbesondere hat auch Stephanus (AG. 7, 35 ff.) ausdrücklich den im AT selbst bemerkbaren Fortschritt der Wahrheitsenthüllung nachgewiesen.

c) Diese Betrachtung der vor Jesu Christo und der in ihm gegebenen Offenbarung als der Stufe der Vorbereitung und der Stufe der Vollendung wollten im NT die Apostel und Apostelschüler auch da nicht ausser Augen gelassen wissen, wo sie positive Zusammenstimmungen der vorchristlichen Religionsgeschichtsmomente und der mit Christo beginnenden Gottesreichsgeschichte angegeben haben.

Z. B. mit den Worten „Dies ist alles geschehen, auf dass erfüllet würde, was vom Herrn durch den Propheten (Jes. 7, 14) geredet worden ist" muss Matthäus (1, 22 f.) nicht haben aussagen wollen, dass schon Jesaja mit seinen Worten (7, 14), so deutlich die ɔalma als eine Einzelperson enthüllt bekommen und selbst dargestellt habe [ha-ɔalma!], wie es im weiteren Verlauf der Gottesreichsgeschichte dann vor Augen getreten ist. Matthäus kann auch nur haben aussagen wollen, dass jenes Element der göttlichen Verheissung (Jes. 7, 14) nicht ohne positiven zukünftigen Zweck aufgetreten sei, sondern ein entsprechendes Moment in der Vollendungsperiode der alttestl. Theokratie habe finden sollen und gefunden habe. — Ferner indem Matthäus (2, 15) bei der Flucht nach Ägypten schrieb: „auf dass erfüllet würde, was vom Herrn durch den Propheten [Hos. 11, 1] geredet worden ist, der da spricht: Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen": so wollte Matthäus nicht in Abrede stellen, dass in Hos. 11, 1 ausdrücklich Israel als der Sohn Gottes genannt ist, und wollte nicht aussagen, dass der Sinn jener Hoseaworte gewesen sei, Gott habe seinen Sohn Jesus Christus aus Ägypten gerufen; sondern Matthäus kann haben aussagen wollen, dass jene Hoseaworte ein vollkommeneres Gegenstück (*πλήρωσις*) im Leben des einziggeborenen Gottessohnes Jesus Christus gefunden haben. Diese Möglichkeit aber ist, weil sie dem alttestl. Buchstaben ebenso, wie der über das AT im NT gegebenen Gesamtbeurteilung entspricht, als die richtige Wirklichkeit zu betrachten.

Deshalb fordert das NT nicht, dass den aus dem AT im NT verwerteten Stellen ihr Wortsinn zu nehmen und bei der Auslegung des AT die von einer seiner Stellen im NT gegebene Verwendung als der Sinn der betreffenden Stelle zu bezeichnen sei.

An positiv-negativer Beweisführung sei noch soviel gegeben! — *α*) Man vergesse zunächst nicht solche einzelne Aussagen, wie Matth. 13, 17 „Wieviele Propheten und Gerechte haben begehrt etc." (vgl. auch: betreffs welches Heiles haben gesucht und geforscht Propheten ... nämlich betreffs des Zeittermins und der Zeitlage des Eintrittes dieses Heiles 1 Pt. 1, 10—12). Man vergesse auch nicht den Gesamtanspruch, welchen gegenüber dem AT das NT erhoben hat (vgl. insbes. den Hbr.-Br. von 1, 1 an!): beide Testamente stehen nicht im Verhältnis der Identität zu einander, sondern in dem des Anfangs und der Vollendung (Jh. 1, 18: *„θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς ... ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*). Unter den Gesichtspunkt der göttlichen Pädagogie ist die Offenbarungsgeschichte auch ausdrücklich gestellt Gal. 3, 24. — Die allmähliche vollere Enthüllung

der Offenbarungen ist auch vorausgesetzt in Apok. Esra 12, 11 ff. — Vgl. Augustin, De doctr. christ. 3, 6: „Quam custodiam tanquam sub paedagogo parvulorum fuisse, scribit apostolus. Et ideo qui talibus signis pertinaciter adhaeserunt, contemnentem ista dominum, cum iam tempus revelationis eorum venisset, ferre non potuerunt; atque inde calumnias, quod sabbato curaret, moliti sunt principes eorum." — Auch bei J. P. Lange, Grundriss der bibl. Herm. 1878 stehen die richtigen Prinzipien wenigstens im Vordergrund, z. B. S. 74: „Die rechte Würdigung des AT führt zunächst zu der Bestimmung, dass es... nur in seinem Gegensatz gegen das NT, als das nationale [?] Gesetz der Juden betrachtet werden kann; man darf das AT nicht in Folge überspannter [?] Religionsbegriffe mit dem AT identifizieren". — Vgl. richtige Bemerkungen auch bei v. Hofmann, Bibl. Herm. 1880, 153 f.; Zöckler, Luther als Ausleger des AT 1884, 20; Volck in Zöcklers Handb. 1, 175 ff. — Auch W. Rudin, Bibelns Enhet 1888 erkennt eine Vertiefung der freilich von Anfang an beginnenden Offenbarung von Gott, seinem Reiche und dem Glauben als dem Grundverhalten des Menschen im NT an.

β) Der Beweis von Glass (oben S. 534) stützte sich zunächst auf die im NT gegebenen Beispiele: Jona 2, 1. 11; Matth. 12, 39 f.; Nm. 21, 8 f.; Joh. 3, 14 etc. Aber das in diesen Stellen des NT angewendete Verfahren lässt auch diese Definition zu: die alttestl. Stellen können im NT auch blos als indirektes Beweismittel, als Analogien u. dgl. verwertet sein. Glass freilich sagte, dass die betreffende alttestl. Stelle schon das „intendit" was im NT über sie gesagt ist, aber wir wissen nur, was die alttestl. Stelle expressit. Z. B. lässt sich nicht positiv beweisen, dass bereits derjenige, welcher zuerst Gn. 14 niederschrieb, bei den Worten über Melchisedek (V. 18 etc.) schon das gedacht habe, was der Vf. des Briefs an die Hbr. Glass sagte ja auch selbst oft „apostolus applicat; applicatio". Ferner dass in der Schrift „Erläuterung des wahren Sinnes" und „Anwendung einer Stelle ad usum" unterschieden werde, ist nicht durchschlagend; denn Glass hat gar nicht bewiesen, dass die Schrift beides getrennt hat, und hätte es auch nicht beweisen können: er hat die beweisführende Anwendung einer Stelle nicht unterschieden von der religiös-moralischen etc.; jene beweisführende Verwertung früherer Stellen kann aber darin mit enthalten sein, wenn es heisst *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν* 2 Tim. 3, 16. Endlich hat Glass die schlimmen Wirkungen unrichtig gezeichnet, welche aus der Ablehnung seiner These vom sensus duplex entstehen müssen. Nein, mit dieser Ablehnung sinkt keineswegs die Auktorität der Apostel dahin. Man darf nur nicht im NT übersehen, dass die Auktorität der Apostel auf dem beruhte, was sie gehört und gesehen hatten (1 Jh. 1, 1 etc.), und dass sie Zeugen von Christo sein sollten (AG. 1, 8), aber nicht vom Sinn alttestamentlicher Worte. — Luther (Gn., Bd. 11, 235) sagte ja auch: „Ego non arrogo mihi exactam cognitionem linguae Hebraeae, nec ullus est hodie, nec fuit opinor tempore Apostolorum, qui perfecte eam tenuerit"!

γ) Anlass zur Sicherstellung des richtigen hermeneutischen Verhältnisses von AT und NT giebt es aber auch in der gegenwärtigen Christenheit. — Denn die Stufen der Offenbarungsgeschichte sind verkannt von

Römheld, Theologia sacrosancta: Grundlinien der Bibl. Theol. für Wahrheit suchende Leser, 2 Bde. 1888. Zur Verteidigung seines Standpunktes schrieb Römheld: Beweise für die Einheit der Offenbarung des ewigen Gottes etc. 1889. Für Römheld tritt ein K. Schaffnitt, Ein Beitrag zur Christologie des AT 1892. Mit Recht ist dagegen gesagt worden (Lit. Beilage zur D. Ev. Kztg. 1889, 83): „Es giebt doch auch unter denen, die mit Römheld eines Glaubens sind, sehr viele, die den wissenschaftlichen Weg, welchen er hier beschritt, für eine Verirrung halten." — In der römischen Christenheit ist für die Berechtigung der typischen Auslegung wieder eingetreten Peters, Die Prophetie Obadjas 1892, 130 ff. und B. Schäfer, Die rel. Altertümer der Bibel 1878; 2. Aufl. 1892. Aber auch Schanz, Tüb. Quartalschr. 1892, 521 beanstandet diese „weitgehende Typologie" unter Berufung auf Isidor von Pelusium und Augustin, De civ. dei 18, 52; nur schliesst auch Schanz mit dem unsicheren Satze „dies sind indes Punkte, über welche sich streiten lässt".

Al. Schäfer (Die Aufgaben der Exegese nach ihrer geschichtlichen Entwicklung 1890) sagt S. 14: „Es lehrt also diese mehr als 1800 Jahre alte Geschichte der christl. Schrifterklärung, dass deren erste Aufgabe das Finden uud Darstellen des Wortsinnes ist." Wenn er aber dann fortfährt „so unerlässlich notwendig dazu eine genaue Untersuchung des sprachlichen Gewandes ist, so kann dies doch nur als Mittel zum Zwecke angesehen werden": so ist dies nicht nur so selbstverständlich, dass es noch niemand anders angesehen hat, sondern auch nur dann richtig, wenn unter dem erwähnten „Zweck" blos die Erforschung des Sinnes der Schriftaussagen verstanden ist. Eine Verkennung dieses Zweckes liegt noch nicht in dem Satze „Die Exegese hat als eigentliches Ziel die Darlegung des in den heil. Bb. enthaltenen Lehrinhaltes zu verfolgen"; aber in den Worten (S. 15) „Die Exegese darf den Schriftinhalt kein totes Kapital sein lassen, wird ihn dienstbar machen, um unsern Glauben zu stärken und unsern Willen zu leiten uud zu befestigen." Da beginnt die Verwechslung von Auslegung und Anwendung, und die Exegese vermischt sich mit Dogmatik-Ethik-Homiletik. Neben dieser über das Ziel der Exegese hinausschiessenden Bestimmung ihres „Zweckes" vermisst man bei Schäfer die Würdigung eines andern Mittels der Exegese, nämlich die Beachtung des geschichtlichen — auch religionsgeschichtlichen — Zusammenhanges einer Schriftaussage. Anstatt dessen meint er, „dass in den inspirierten Bb. ein Sinn niedergelegt sein kann, der die reinmenschliche Fassungskraft in irgend einer Zeitperiode auch übersteigen mag" (S. 16). Indes die Exegese kann nur feststellen, welcher Sinn in Worten des AT gemäss deren vorliegender Beschaffenheit hat ausgedrückt werden sollen. Von der Behauptung aber, dass in alttestl. Stellen noch ein anderer „Sinn" niedergelegt sein könne, halten alle mehrmals dargelegten Gründe ab: das eigene interne Fortschreiten des alttestl. Inhalts selbst; die thatsächliche vollendende Stellung des NT gegenüber dem AT; die Möglichkeit, nur als Anwendung oder als höheres Gegenstück alttestamentlicher Stellen dasjenige zu betrachten, was das NT in Bezug auf dieselben bemerkt hat. Als „Sinn" alttestamentlicher Stellen ist auch das nicht zu bezeichnen, was das vom neutestl. Gipfel

der Gottesreichsgeschichte zurückblickende Auge bemerkt, nämlich dass die sich enthüllende Gottheit in die Geschichte des Volkes der wahren Religion weniger oder mehr indirekte Hinweise auf den Vollender der wahren Religion hineingewoben hat: vaticinia, d. h. nach ihrer Form ausdrücklich von der Zukunft des vorchristlichen Äons der Heilsgeschichte handelnde Aussagen, und typi reales sowie typi verbales, letzteres Aussagen, die nach ihrem „Sinn" von etwas Gegenwärtigem handeln (Ps. 22, 2. 17. 19 etc.), aber in der folgenden Gottesreichsgeschichte eine höhere Parallele gefunden haben.

d) Der Grundsatz „Scriptura sacra sui ipsius legitima interpres est" ist selbstverständlich richtig. Nur muss er selbst schriftgemäss verstanden werden, demnach so, dass die thatsächliche Stufenmässigkeit des Inhaltes der heil. Schrift berücksichtigt wird; aber nicht so, als wenn der ganze Bibelinhalt identisch wäre. — Auch die Aussagen der heil. Schrift über die Stufenunterschiede ihres Inhaltes gehören zu den hellen Stellen, von denen aus ein Licht auf die dunklen fallen soll, und welche den zweifellosen Gesamtcharakter der göttlichen Lehre bestimmen, welchem in Folge dessen nach Rm. 12, 6 auch die neutestamentliche Prophetie entsprechen soll (*κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*).

Von dieser Glaubensanalogie sprach Luther, wenn er zu „in scriptura sancta" in bemerkenswerter Weise noch hinzusetzte „et in verbo Dei" (zu Gn. 2, 21; Bd. 1, 156); oder wenn er zu Gn. 4, 7 (Bd. 1, 341) sagte „convenit cum fundamento scripturae sanctae", oder zu 9, 17 (Bd. 2, 309): „haec cogitatio ... est fidei analoga". — Aber freilich fasste man später mehrfach „die Schrift" auch als unterschiedslose Einheit auf, wie in der Definition bei Glass (oben S. 534), während doch eine Einheit auch durch einander ergänzende Glieder zusammengehalten sein kann. — Werden nun aber richtig auch die Aussagen der Schrift über die stufenmässige Entfaltung ihres Inhaltes mit bei der Bestimmung des Prinzips, dass die heil. Schrift selbst ihre eigene Auslegerin sei, und bei der Feststellung der Glaubensanalogie beachtet: dann ist das, was eine neue Stufe der Offenbarungsgeschichte erkennen liess, Entfaltung, rsp. Anwendung, Verwertung des Früheren als eines Veranschaulichungsmittels für die Vollendung der Wahrheit, aber nicht der Sinn des Früheren (Der Keim der einzig schriftgemässen Auslegung des AT lag überdies in den oben S. 532 als bedeutsam hervorgehobenen Worten des Flacius.) — Daran war auch deswegen noch einmal zu erinnern, weil daran noch die Bemerkung geknüpft werden muss, dass der Ausdruck „zweiter Sinn" von alttestl. Stellen auch da nicht zu gebrauchen ist, wo es sich um die Auffassungen derselben handelt, welche in der jüdischen Auslegungsgeschichte hervorgetreten und festgehalten und zu wirksamen Grössen in der jüdischen Vorstellungswelt geworden sind. Es ist zwar nur formal unrichtig, wenn Herm. Schultz „die weitergehende Bedeutung, welche verschiedene Schriftstellen im Bewusstsein des Volkes erhalten haben"

einen „zweiten Schriftsinn" nennt (Alttestl. Theologie, 4. Aufl. 1889, 812); aber auch formale Unrichtigkeiten können gefährlich werden.

e) Das AT ist demnach ebenso wenig zu christianisieren, wie es zu judaisieren ist.

Um nicht zu wiederholen, was Andere (vgl. namentlich Weber, System der altsynagogalen Theologie 1880, 153 ff.) gesagt haben, und was ich selbst oben S. 101 f. bei der Charakteristik der Targume gegeben habe, berühre ich hier nur zwei grundlegende Punkte. — *α*) Die durch Mose vermittelte Gestaltung des Gottesreichs sollte nur eine vorübergehende Erscheinungsform desselben bilden. Denn Dt. 18, 15 ff. ist auf Nabî's als auf zukünftige Fortsetzer des Werkes Moses hingewiesen. Auch verhiess Jeremia (31, 31—34) einen neuen Bund etc. Damit stimmt also die Aussage des NT, z. B. Joh. 1, 17: *ὁ νόμος διὰ Μωυσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.* Eindrucksvoll führte diesen Satz aus Klemens, Al., Strom. 1, 26, z. B. *ἔστι δὲ ὡς ἔπος εἰπεῖν τῷ Μουσεῖ ἡ πᾶσα ἀγωγὴ παιδευτική.* Richtig hat ihn auch Rothe, Christl. Ethik § 819 beachtet, was Ernst Fischer, Das AT und die christl. Sittenlehre 1889, 17 übersehen hat. Gegen den Sinn des AT selbst haben aber die Juden dem Fortschritt der Offenbarung widerstrebt (AG. 7, 51: *τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε*) und zum Teil (z. B. aber nicht Isaak Albo, vgl. Delitzsch, Ernste Fragen 1888, 25) immer wieder behauptet, dass die mosaische Stufe des Gottesstaates als eine bleibende gemeint sei, wie z. B. Maimonides (Del. a. a. O.), oder die Falaschas (Flad, Zwölf Jahre in Abessinien 1886, 57) oder Fischer (Hebr. Unterrichtsbriefe 1889, 211). — *β*) Betreffs der verheissenden Bestandteile des AT ist z. B. der Universalismus der Stelle Jes. 42, 6 durch den Partikularismus der jüdischen Anschauung oftmals weginterpretiert worden: der Knecht Jahwes soll nur insofern als „ein Licht der Gojim" erscheinen, als er Israel aus deren Mitte herausholen werde (Targ. Jon.; vgl. hierüber weiter Dalman, Der leidende und sterbende Messias der Synagoge 1888, 96 f.).

f) Wie Aussagen des AT nicht vom christlichen oder vom jüdischen Standpunkt aus umzubiegen, irgendwie mit einem neuen Inhalt zu erfüllen sind, so sind sie auch nicht — um einen kurzen Ausdruck zu wählen — zu naturalisieren.

Denn es besteht auch die Gefahr, dass alttestl. Aussagen als uneigentliche gefasst werden, weil der Ausleger nicht mehr auf dem Standpunkt der theistischen Weltanschauung steht, dass da, wo im AT von einer Einwirkung der Gottheit oder eines Gottesgesandten oder des Gottesgeistes geredet ist (Am. 3, 7 f.; Jes. 8, 11; 31, 8; 37, 26 etc.; Hos. 9, 7 etc.), die Worte als von ihrem eigenen Sprecher uneigentlich gemeinte gedeutet werden, weil der Ausleger nicht mehr von der Existenz eines realen Gottespneuma als des ersten Bewegers und fortdauernden innersten Lebensquells (Ps. 104, 28 f.) und Beherrschers des Universums überzeugt ist. Es besteht die Gefahr, dass Reden, die der Ausdruck der ernstesten, gewissesten, im Sturm des Lebens und im Schmerz des Todes

bewährten Überzeugungen waren, so besprochen werden, als wenn sie blos poetische Ergüsse hätten sein wollen.

3. Ob man die in kurzen Zügen als die einzig dem AT gerecht werdende Auslegungsmethode die grammatisch-historische, oder die „sprachrichtig-sachliche“ (Merx, Eine Rede vom Auslegen 1879, 5. 7) nennt, ist unwesentlich. Möge sie nur immer deutlich vor dem Bewusstsein auch der künftigen Ausleger des AT stehen, wie schon in den vergangenen Zeiten und auch insbesondere in den letzten Jahrzehnten viele Interpreten des AT der Verwirklichung des von ihr vorgezeichneten Ideals nachgestrebt haben!

Eine Aufzählung der einzelnen exegetischen Arbeiten über die Teile des AT ist durch das im 2. Hauptteil Gebotene fast ganz unnötig gemacht worden. Denn bei der literargeschichtlichen Besprechung fast jedes Buches des AT sind auch die neuesten Erklärungsschriften berücksichtigt worden, und da von deren Verfassern die Vorgänger beinahe ausnahmslos erwähnt sind, so kann von da aus der Leser weiter in der exegetischen Literatur jedes alttestl. Buchs zurückschreiten. Es dürften daher hier nur folgende Ergänzungen nötig oder praktisch wertvoll sein: „Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum AT“: von Dillmann zur Genesis, 6. Aufl. 1892 u. s. w. zu allen Teilen des hbr. AT, auch 6 Bde. zu den Apokryphen, ausgearbeitet von Fritzsche und Grimm. — „Biblischer Kommentar über das AT“, herausgeg. von C. F. Keil und Frz. Delitzsch, ebenfalls zu allen Bb. des hbr. AT und auch ein Bd. zu den Makkabäerbüchern von Keil 1875. — „Theologisch-homiletisches Bibelwerk“, herausgeg. von J. P. Lange u. A. — A. F. Ch. Vilmar, Collegium biblicum. Praktische Erklärung der heil. Schrift A. [u. N]T. 4 Tle. 1881—83. — „Kurzgefasster Kommentar“, herausgeg. von Herm. Strack und O. Zöckler u. A. seit 1886, auch zu allen Apokryphen, abgeschlossen bis auf Gn.—Ri., wovon das 1. Heft (Gn. 1—47, bearbeitet von Strack) 1892 erschienen ist. — „Handkommentar zum AT“, herausgeg. von Nowack u. A.: bis jetzt „Jesaja erklärt“ von Duhm und „Die Psalmen“ erklärt von Bäthgen, beide 1892. — „Das AT übersetzt, eingeleitet und erläutert von Reuss“, herausgeg. von Erichson und Horst; bis jetzt: 2. Bd.: die Propheten 1892. — „The Speakers Commentary“, ed. by Cook seit 1871. — „The Pulpit Commentary“, ed. by Spence and Exell. — Cheyne, Driver u. A.: The Holy Bible with various renderings and readings from the best authorities 1876 etc. — Cursus scripturae sacrae, ed. Cornely, Knabenbauer, Gietmann u. A., noch im Erscheinen begriffen. — Reich, Das prophetische Schrifttum; 1. Bd.: Jesaja 1892.

Nachtrag betreffs des Buches Henoch.

Das oben S. 494 als „angekündigt" erwähnte Buch von A. Lods ist soeben erschienen: Le livre d'Hénoch. Fragments grecs, découverts à Akhmîm (Haute-Égypte), publiés avec les variantes du texte éthiopien, traduits et annotés par Adolphe Lods (Paris, Ernest Leroux). Wertvoll ist zunächst die selbständige Auseinandersetzung über die Grundsprache des B. Henoch (p. LVI—LX): Lods führt als neuen Beweis für die Annahme des hebräischen Originals dieses Buches z. B. dies aus, dass sein Vf. „lisait les Livres Saints non dans la traduction grecque, mais dans l'original". Als Transkriptionen von Wörtern des hbr. B. Henoch führt Lods z. B. an *Βαβδηρα* (29, 1; p. 58) = בַּבְדָּא. — Lehrreich ist sodann die Vergleichung der vorhandenen Texte des B. Henoch (p. XXVII—LV). — Bei den Angaben der äth. Varianten hat Lods keine neuen Handschrr. verglichen. Den Nichtkennern des Äth. ist er durch Übersetzung zu Hilfe gekommen, die allerdings nicht so diplomatisch genau ist, wie sie für Textvergleichungen am erwünschtesten sein muss. — Gehaltvoll ist der Kommentar zu 1, 1—32, 6 (p. 95—198) und gründlich die Beurteilung der Ursprungsverhältnisse des B. Henoch. Auch Lods erkennt die Zusammengesetztheit desselben an (p. XVIII s.) und hat zur Eruierung der Abfassungszeit des ursprünglichen B. Henoch sein Augenmerk hauptsächlich auf die in ihm bekämpften Gegner gerichtet. Über deren Zeichnung sagt er wohl mit Recht, dass man in ihnen „die Sadduzäer erkennt, wie sie ein Chasidäer schildern konnte" (p. XXIV), und da diese Gegner als zur Zeit des Vf. im Besitz der Macht befindlich erscheinen, so sei das urspr. B. Henoch in die Zeit des Joh. Hyrkan zu legen, wo dieser mit den Pharisäern gebrochen hatte. — Über die Bilderreden (Kap. 37—71) sagt er aber: „Le problème très obscur de l'origine des Paraboles . . . ne nous touche pas directement" (p. XXI).

Erläuterung von Transkriptionen und Abbreviaturen.

Das Zeichen ɔ soll einen doppelten Spiritus lenis ersetzen und den vom Buchstaben ɔ Ajin versichtbarten starken Zusammendruck der Kehle, bei erhöhtem Stande des Kehlkopfes, anzeigen, vgl. m. „Studien über Schrift, Aussprache und allgemeine Formenlehre des Äthiopischen", wo auch die arabischen Laute behandelt sind (S. 22 ff.). — Die sonstige Umschreibung der semitischen Lautzeichen ist die jetzt gewöhnlichste: Der Punkt unter t und s zeigt die emphatischen Laute ט und צ an. — z bezeichnet den tönenden [sog. „weichen"] dentalen Spiranten. Einige Male ist derselbe auch durch eine untergesetzte Horizontallinie angedeutet worden.

Archiv = Merx' Archiv für wissenschaftl. Erforschung des AT (1867—72).
CIH = Chwolson, Corpus Inscriptionum Hebraicarum (1882).
GGA = Göttingische Gelehrte Anzeigen.
HP = König, Hauptprobleme der altisrael. Religionsgesch. (1884).
JDT = Jahrbb. für deutsche Theologie (Dorner u. A. bis 1878).
JPT = Jahrbb. für protestantische Theol. (Lipsius u. A. bis 1892).
JQR = Jewish Quarterly Review (seit 1889).
KAT² = Schrader, Die Keilinschriften u. das AT (1883).
LCBl. = Litterarisches Centralblatt.
Lond. Pal. Soc. = Londoner Palaeographical Society.
LXX = Septuaginta; siehe S. 103 ff.
MGGW. = Monatsschrift für Gesch. u. Wissenschaft des Judentums (Grätz u. A. bis 1887; Kaufmann u. A. wieder seit 1892).
MT = Massoretischer Text; siehe S. 38 ff.
NGGW = Nachrichten der Götting. Gesellsch. der Wissenschaften.
NJDT = Neue Jahrbb. f. deutsche Theologie (Lemme 1892 ff.).
NKZ = Neue kirchliche Zeitschrift (Holzhauser 1890 ff.).
OB = König, Der Offenbarungsbegriff des AT (1882).
PRE² = Protestantische Realencyclopädie, 2. Aufl.
TSK = Theol. Studien u. Kritiken (Köstlin u. Kautzsch).
ThLBl. = Theol. Literaturblatt (Luthardt).
ThLZtg. = Theol. Literaturzeitung (Schürer u. Harnack).
TQS = Tübinger Theologische Quartalschrift (Schanz, Vetter u. A.).
ZATW = Zeitschrift f. die alttestl. Wissenschaft (Stade).
ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des deutschen Palästinavereins (Guthe).
ZKWL = Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben (Luthardt bis 1889).
ZLT = Zeitschr. f. d. gesamte luther. Theol. (Guericke u. A. bis 1878).
ZWT = Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie (Hilgenfeld).

NB. In Bezug auf Werke, die öfter zitiert sind und von denen nur beim ersten Male der volle Titel oder die von mir verwendete Ausgabe bezeichnet werden konnte, wird im folgenden Register die Seite des vorliegenden Buches angegeben, wo die genauere Auskunft zu finden ist.

Register.

Wörter, die im Hebräischen mit ף anlauten, stehen unter Q, z. B. Qerê. — Ein zur Seitenzahl gestelltes a bezeichnet eine Anmerkung auf der betreffenden Seite.

Aaroniden 174. 187. 192a. 210. 226 f. 234. 275. 288.
Abarbanel 526 f.
Abram 182.
Abrekh 158.
Abulwalîd = R. Jona 91.
Abbreviaturen 22. 75 f. 76a.
Adam 196.
Adamantinus 112a.
Adler 501. 503. 504 f.
Adrianos 1. 520.
Aegyptiaca 158 f. 181. 553.
Ägyptische Juden 85 f.
Ära 19. 24 f. 355. 389.
Ästhetisierend 31. 77. 78. 97.
äthiopische Bibelübers. 113. 361. 397. 494.
Aggada 514.
Akrostichisch 293a. 404a.
Albo, Joseph 68a. 526.
Aldina 114.
Aleppo, Synagoge 24.
Alexandrinus, codex 113.
Allegorie 547 f.
Allegorisierung 424. 518. 549 ff.
Allioli 129a.
Alphabetische Dichtung 58. 66a. 74a. 76. 399a. 419 f.
Altertümer, bibl. 552.
Amaleqiter 135. 221. 291.
Amama, Sixtinus [sic] 129. 533a. 536.
Amiatinus, codex 126.
Amoräer 516.
Amtsgeist 143. 475a.
Anawîm 354. 399.
Androgyne Wörter 37.
Annalen 264 f. 267. 270. 272.
Anonymität 143. 319.
Antichristl. Textänderung 87; vgl. 499. 505. 560.
Anthropomorphismen 96. 100. 122 f. 124. 189. 225. 231.
Antiochenische Schule 520.
Antiochus Epiphanes 17. 390 f. 499.
Antwerpener Polyglotte 54.
apex 69.
Apokalypsen 391a. 440.
Apokryphen 121. 466 ff. 471 ff. 475 ff. 476a. 478. 480. 488a.
Apokr., hebr.-palästinensische 513a.
Apokr., hellenistische 517.
Aqiba 107. 428. 451. 478. 514. 516a.
Aquila 100. 108. 427 f.
Arab.-hbr. Codices 93a.
Arabische Bibelübers. 99a. 114a. 525.
Arabisierendes 543.
Aramäisch 98a. 99. 101a. 120. 123. 149. 279. 281a. 358 f. 382. 387.
Araq el Emîr 69.
Archetypus 89.
Aristeas 104. 517 f.
Aristobulus (Philosoph) 103.
ben Ascher, Aharon 24. 50. 63a.
Asenath 491.
Assyrische Schrift 68.
Aschtoreth 85a.
Astruc, Jean 146.
Athbasch 84. 338. 516.
Athias 54.
Augustinus 116a. 125. 130. 468. 473. 481. 521.
Ausgrabungen 552 f.
Aussprache, ihre Entwicklung 91.
Authentie 134.
Avicebron 525.

Baal 77. 85a. 352.
Baba bathra 144 f. 245. 417. 445 f. 458.
Bacher 514. 516. 525 f.
Baer 48. 55.
Baraïtha 458.
Barnabasbrief 519.
Bath Qôl 454a. 503.
Bauer, Ge. Lor. 539.
Baumgarten, Jak. Siegm. 537 f.
Baumgartner 2a. 105a. 130a.
Beck, Tobias 540.
Beda Venerabilis 529.
Belial, Berial etc. 500.
Bellarmin 126.
Belsazer 389.
Benê Chezîr 69.

Bentley, Richard 132.
Berleburger Bibel 129a.
Beschleunigung des Endes 501.
Betylua 479.
Beuter 3.
Biel 114.
Bibliotheca hebraica 7a.
Bildliche Rede 547.
Bileam 191. 192a. 208. 249.
Birt 15.
Böhl, Volksbibel 118a.
Böhmer, Ed. 147. 193.
Bombergiana 40 f. 54.
Bonfrerius 146.
Brescia 52.
Buch des Redlichen 180. 350. 404.
Buchreligionen 449.
Bundesbuch 186. 200 f. 208 f.
Bundeslade 170. 248. 261. 269.
Bunsens Bibelwerk 129a.
Buxtorf 41. 44 ff. 54. 117a.

Calmet, Aug. 537.
Calov 44. 64. 117a. 126. 149. 355. 535.
Calvin 532.
Cappellus 42. 117a.
Carlstadt 145.
Carpzov, Joh. Gottl. 6. 64.
Casselanus, Codex 51.
Cassiodor 1.
Castellio 127a.
Ceriani 112. 121 etc.
chaldäisch 476 vgl. aramäisch.
Chasidim 392. 542.
Al-Chazari 43. 51. 524a.
Chisianische Bibl. 108.
chiṣônim, Bücher 466. 468.
Chronologie 225. 231. 269 f.
Choreb 170 f. 194 f.
Clericus, Joh. 144. 146. 536.
Coccejus, Joh. 536.
Colenso 146. 404.
Comparatio compendiaria 547.
Complutensia 53 f. 113 f.
Coronulae 21.
critica sacra 42. 57. 146.
Critici sacri 537a.
(Vgl. unter Z!)

van Dale 146.
Danielbuch 108 f. 382 ff. 439 f. 489. 519.
Dathe 533a.
Dekalog 57 f. 63a. 76a. 135 f. 187a. 200. 204. 217.
Delitzsch, Frz. 55.
Demetrius Phalereus 104.
Denkmäler 552.
Derasch (derusch) 515.
Deuteronomium 141.
deutsche Handschriften 20. 22.
Diestel, Lud. 7a.
Diphath 58. 60.
Diptychen 15a.
Diqd., Diqduqe 22. 61 f.
Dittographie 75.
Dodekapropheton 460.
Dreiteilung des AT 453 ff.
Drusius 112.
Dukes 89.

Ecclesiastes 428 f.
Ecclesiasticus 460. 487.
Edessa 121. 124 f.
Edom 127a. 291. 337. 360 ff. 377. 412. 439a.
Eliageschichte 263 f. 265 f. 377, vgl. 32a.
Elia Levita 2.
Elohimpsalmen 77a. 79. 404 f.
Elohist, zweiter 146. 193 ff.
Elqosch 333.
Engelnamen 84. 397. 478. 494a. 504.
Epigraph 24.
Epiphora 547.
Ephraemi codex 113; Ephräm 123 f.
Ephrath(a), Ephrathi 288. 361.
Erdbeben 307. 352.
Erfurtensis, codex 22. 25. 51a.
Ergänzungshypothese 146 f. 240 f.
Ernesti, J. Aug. 538.
Eschmunazar 70.
Eselsbildanbetung 107.
Esra 239. 241 f. 277. 285. 480. 503 ff.
van Ess, Leander 129a.
Essener 434a. 493.
Eucherius Lugdunensis 1.

Fabricius, J. A. 491.
Fagius, Paul 476.
Field, Friedr. 112.
Finalbuchstaben 74.
Firkowitsch 16. 19. 23 f.
Flacius 44. 117a. 130a. 529. 532.
Flutgeschichte 174. 198 f.
Fragmententargum 100. 101a.
Fragmentenhypothese 146 f.
Frankel, Zach. 95a.
Frensdorff 41.

ibn Gabirol 525.
Gaonen 522a.
Garizim 85.
Gedächtnisfehler 75.
Geiger, Abr., Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judentums (1857) 80a. 82 f. 86a. 94. 98. 117a. 118.

Gemara 522.
Gematria 102. 183. 429a. 516. 519. 525 f.
ganaz 452 f. 466 ff.
Genîza 18.
Genûzim 466 ff.
Geographie, bibl. 552.
Gerschom, ben Mosche 52.
ben Gerschom, Levi 526.
Gesenius, Wilh. 19. 149.
Gesetz 186. 200. 237. 257. 263. 269. 453 ff.
Gesetzverlesung 139a. 155. 222. 279. 464.
Ginsburg 2. 41.
Glass 44. 64. 533 f. 557.
Glaubensanalogie 559.
Glaubwürdigkeitsspuren 179.
Glossa ordinaria 529.
Glosse 76.
Götzendienst 346. 352. 373. 375. 409. 509.
gotisch 112.
Gottesnamen 163 ff.
Graf, Karl Heinr. 146 f. 334.
Grammatiken 543.
Green, Henry 147.
Gregor d. Gr. 473. 529.
Gretser, Jakob 537.
griech.-hbr. Codices? 92a.
Grotius, Hugo 536.

Haggada 514.
Hagiographen 457.
Halakha 514.
Haphtaren 465.
Hebräische Sprache 130a. 533. 543 f.
Mittel- oder Nordhebr. 255. 264. 266. 311. 322. 333.
Hebr. Sprachentwicklung 66. 286. 297. 359. 366. 373. 379. 387. 398 f. 409. 432.
Hebräisch-aramäische Juden 99. 106 f. 468. 470 f. 513a.
Heiligkeitsgesetz 228. 235.
Hellenisten 105. 449a. 454. 470 ff.
Herder, J. G. 185. 423. 538.
Heres 86.
hermeneut. Regeln Hillels etc. 515 f.
Herodes 498 f.
Hesychius 113.
hethitische Inschriften 552.
Heuschrecken 344 f.
Hexapla 111 ff.
Hexateuch 250a.
Hieronymus 43. 69a. 117. 125 ff. etc. 520 f.
Hiob 119 f. 410 ff.
Hillel 241a. 515 f.
Hilleli 26.
Himmel, sieben 500.
Hippolyt 109. 392. 519.
v. Hofmann 557.
Holmes-Parsons 114.
Homoeoarkton 75.
Homoeoteleuton 75.
Hooght, van der 54.
Houbigant 53. 133.
Hühner 236a.
Hupfeld 7. 12. 147. 193.

Jablonsky 54.
Jahn, Joh. 4a. 126.
Jahwe 69a. 77 f. 79a. 80. 81. 93. 101 194 f. 206. 359. 387. 400. 409. 432.
Jairsdörfer 162.
Jakob Chajjîm 41. 48.
Jannes u. Mambres 491.
Jason von Kyrene 483a.
Ibn Ezra 43. 51. 145. 324. 525 f.
das „Ich" der Psalmen etc. 400a.
Ideenfortschritt 76 f. 83 f. 85a. 173. 268. 275. 293 f. 381. 400. 426. 471 f. 490 f.
Jepheth ben Ali 524.
Jeremia, griechisch 119; vgl. 458. 500.
Jerusalem 246. 256, himml. 501.
Jesaja 312 ff. 458. 499 f.
Jesîra, Buch 527.
Ilgen, Karl David 146.
Inschriften 20 f. 67a. 425a. 552.
Jod 67a. 68. 68a. 69.
Jona, Buch 378 ff. 548.
Jona, Rabbi 51.
Jonathan ben Uzziel 100 f.
Josephus 90a. 144. 384. 421. 444. 470. 474a. 483. 490.
Isaak (Gelehrter) 145.
Isidor von Sevilla 529.
Itala 110.
Ittûr sopherim 34.
Jubeljahr 239. 492.
Jubiläen, Buch der 90. 126. 492 f. 513 f.
Juda ben Bileam 63a.
Juda ha-Levi 43. 51. 523 f.
Judengriechisch 117 477. 479.
Jüdische Theologie 93. 115. 118. 122. 455. 492. 501. 508a. 509. 514. 560.
Jüdische Übersetzungen 129a.
Judith, Buch 478 f. 548.
Junilius 1. 521 f.
Junius 127a.
Justin 105. 107. 112.

Kain 198.
Kalender der Juden 230. 239. 289 f. 369. 492. 524.
Kanne, J. A. 540.

Kanon 437 ff.
Kants moral. Auslegung 539.
Kapitel 464a.
Karkemisch 315. 341a. 388. 554.
Karten der bibl. Länder 551 f.
Kautzsch, Heil. Schr. AT 129a.
Kedorlaomer 182 f.
Keilinschriftl. Bibliothek 552.
Kennikott 16. 54.
Kethib 31. 36. 78.
Kethubim 457—459.
Kircher 114.
Klagelied 314a. 325. 419. 421.
Klein-Pathach 38.
Klemens Alex. 10. 520.
Kodex 15.
Königtum 160 f. 215. 257 f. 261 f. 309 f. 409.
Koinè 109. 113.
Kommentare 561.
Konjekturalkritik 131.
Konkordanzen 544. 553.
Koptisch 110.
Korrekte Bb. 28 f.
Korrektur 29. 84a.
Kosri (Kusari) 524a.
Kultusstätten 175. 189. 217 f. 225. 266. 327. 399 f.
Kuthäer 67.
(Vgl. unter Q!)

de Lagarde 101a. 113. 121. 125. 384 etc.
Lange, Joh. Peter 557. 561.
a Lapide, Corn. 537.
Lebensbaum 197 f.
Lederrollen 15a. 19. 23.
Lee, Syrisches AT 121.
Leontopolis 85 f.
Levi 107. 184 f. 202. 205. 358. 497.
Leviten 176. 202. 216. 218 f. 232 f. 238 f. 324. 378.
Literae dilatabiles 22.
Literae maiusculae et min. 22. 85.
Literae quiescentes 70 ff.
Literae suspensae 34. 84.
Literaturentwicklung 178. 180. 263. 265. 271. 295 f. 357. 394. 402 f. 426. 438 f. 448.
liturgisch 401. 464 ff.
Logos 489.
Lombroso, Jakob 541.
Londoner Polyglotte 54.
Lucian 112.
Luther 4 f. 44. 64. 117a. 128 f. 145. 463 f. 475. 479. 487. 530—532. 551. 557.
Luthers hbr. AT 52. 53.

Maarbaje 49.
Mabug 112.
Machzor 16a. 45a.
Madinchaje 49.
Maimonides 526.
Makkabäermünzen 73a. 75a.
makkabäische Psalmen 402 f.
Mandäisch 73a. 99. 493.
Martianay 537.
Martini, Raimund 43.
Masius, Andreas 146.
Masseboth 204. 320.
Massora 38 ff. 60.
Massoreten 42.
Massoret. Text 87—89. 148.
Mathesius 128.
matres lectionis 70 ff.
Mazkîr 265.
Megilloth 14. 459. 466. 522.
Mer, Rabbi 47.
Meir Hallewi, Rabbi 53.
Mekhilta 36. 90. 522.
Melchisedeq 183. 534 f.
ben Melekh 541.
Melito v. Sardes 451a. 460a. 519.
Mêm apertum 37.
Mêm clausum 34.
Memra 101, vgl. Logos.
Menachem aus Lonzano 53.
Mendelssohn 2. 541.
Menschensohn 359. 392. 495 ff.
Merx 512.
Mesastein 67. 70.
Messianisches 367. 399. 401. 471. 481. 495 f. 501. 505. 509. 554.
messianische Deutung 102. 124. 508a. 560.
Messiaswehen 501 f.
Metapher 547 f.
Metobelus 111.
Meyer, G. W. 538 f.
Meyer, J. Frd. v. 529. 540.
Michaelis, Joh. Dav. 7. 51a. 108. 119. 411. 538.
Michaelis, Joh. Heinr. 54. 535a.
Midrasch 270 f. 379a.
Mikhlal Jophi 541.
Minchath schaj 54.
Mischna 29. 522.
Mohammedaner 87. 411a. 524.
Molekh 85a.
Montfaucon 112.
Monophysiten 112. 124.
Monumenta sacra et profana 112 etc. 498.
Moralgesetz 174 f. 235 f. 426. 507a.
More nebukhim 526.
Morinus, Joh. 117a.
Morinus, Peter 112.
Mühlau-Volck 544.
Münster, Seb. 127a. 476.

Münzen 67a.
Mustercodices 26 f.

ben Naphtali 50. 63a.
Naqdan 22.
Nehardea 49 f. 464. 466. 522a.
Nestle 114. 125. 203 etc.
Nicolaus Lyranus 43. 529 f. 531.
Ninive 332. 380 f. 477.
Norzi 48. 54.
Notker Labeo 128.
Nûn inversum 34 f.

Obelus 111 = veru 486.
Okhla we-okhla 40.
Olshausen, Herm. 540.
Olshausen, Justus 133a.
Onqelos 100 ff. 123a.
orientalische Differenzen 49. 63a.
Origenes 110 ff. 423a. 453. 520.
Osiander 127a.

Pädagogie, bibl. 556 f.
Palästinensische Juden 106, vgl. hbr.-aram. Juden!
Palladius 6. 145.
Papyrus 15 f. 17. 21. 441a.
Parabel 394. 411a. 547 f. 550.
Parallelbibel 129a.
Parallelismus membrorum 545 f.
Paralleltexte 56 f. 66. 82.
Paraschen 463 ff.
Pardes 515 ff.
Pareau, J. H. 540.
Pariser Polyglotte 54.
Parsons 114.
Partikularismus 102. 381. 560.
Paschtanim 525.
Paseq, Pasuq etc. 113. 462 f.
Pellicanus 44. 530a.
Pentateuchos 460.
Pentateuchfrage 134 ff.
Pergament 15 f.
Perikopen 122 f.
Peschat 515.
Peschitta 115 ff. 397. 446.
Pesiqta 522.
Pesuqim 461 ff.
Petraeus, Th. 500.
Petropolitanus, codex 24 f. 51.
Peyrerius 146.
Pfeiffer, Aug. 535.
Pferde 181.
Pharisäer 404a. 427. 508. 514. 523.
Philhellenen 294. 498.
Philippson, L. 541.
Philo 104 f. 144. 471 f. 518. 548 f.
Philosophie 434 f.; vgl. Weisheit.
Philoxenus 112.
Phönizier 67a.
du Pin 4a. 126.
Pinchas, Rabbi 48.
pipi 69a.
Pisqa 463.
Pluriliterae 51. 75.
Poesien 180. 394. 407. 410. 418 f. 422 f.
Poetik 82a. 419. 545 f.
Poetischer Dialekt 397 ff. 425.
Polus, Matthias 537a.
Polyglottenbibeln 53 f.
Presbyter 121.
Priester 155. 176. 188. 218 f. 222. 224. 232 f. 269. 275. 378.
Prologus galeatus 125. 459. 461a. 468. 482 f.
prophetae posteriores 457 f.
Propheten 143. 156. 175. 218. 296. 308. 318. 357 f. 374. 392. 447 f. 456 f.
Propheten, falsche 374 f. 500.
Prophetenschüler 143. 178. 255. 306. 312. 319.
Psalterium gallicanum, romanum 125.
Psalt. iuxta Hebr. Hieron. 126.
Pseudojonathan 100.
Puncta extraordinaria 32.
Punktation 22. 43 ff. 101a.
Purimfest 290—293.

Qabbala 74a. 527 f. 542.
Qaräer 16. 24 f. 523 f. 541.
Qerê 31a ff.
Qimchi, David 43. 51. 63. 526.
quadruplex sensus 529.
Quadratschrift 68.
Quinta 109.

Rabbaniten 522. 524 f. 541.
Rabbinen 91. 456. 523a.
rabbinische Bibeln 53—55.
rabbinische Sprache 42.
Rabboth 522.
Raschi 51. 525 f.
Raschi-Schrift 20.
Realwörterbücher 553.
Redefiguren 544 f.
Redner 296 ff. 438.
Redressierung von Textänderungen? 93a.
Regia, Biblia 54.
reine Tiere 190. 212. 225. 228. 368.
Religionsgeschichte 156. 167 f. 173. 175. 265. 275. 288 f. 297 f. 303 f. 313. 346. 367. 373. 375a.
Religionsverfolgung 17. 389.
Remáz 515.
Reuchlin 530a.
Reuchlinianus 22. 25. 51. 76a. 101a. 464a.
Reuden 6.

Rhabanus Maurus 529.
Rhythmus 419. 546.
Rivet 6. 535 f.
rischonim 447a. 457 f.
Römer 87. 127a. 390a. 507.
Rollenformat 14 f. 19.
de Rossi, Azaria 2. 97a. 118. 545.
de Rossi, Bern. 16. 53.
Ruben 183 f. 255. 497a.
Rufinus 125.
runde Zahlen 190. 231 f. 275. 323. 390a. 392. 471.
Ruth 286 f. 454 f. a. 460 f.

Saadja 63a. 525.
Sabäismus 217.
Sabbathsparaschen 464 ff.
Sabbioneta-Ausgabe 101a.
Saboräer 36. 522a.
Sadduzäer 434. 508. 523.
sahidische Bibelübers. 110.
Samaritaner 18. 67. 85. 95. 456. 470. 505.
Samar. Pentateuch 73. 95 ff. 118. 463.
Samar. Targum 98a.
Samar.-arab. Pent. 99a.
Santes Pagninus 3. 127a. 533.
Sappir 24.
Le Savoureux 18.
Schapira 23.
Schegg, Peter 541. 552.
Schleusner 114.
Schmidt, Lorenz 129a.
Schmidt, Seb. 127a.
Schnurrer 19.
Schöpfungsdarstellung 172 f. 235. 492. 548.
Schrader, Studien zur Kritik u. Erklärung der bibl. Urgeschichte (1863) 197. 240.
Schreibregeln 28.
Schriften 457 f.
Schriftgeschichte 20 f. 67 f. 178.
Schriftsinn, vierfach 515. 529.
Schriftsinn, zweiter 557 f. 559 f.
Schürer, Emil 553.
Schultens, Albert 117a.
Schulze, W. D. 52.
schwerere Lesart 130 f.
Scriptio continua 73. 74a. 75.
Sebîr 31a. 36.
Sedarim 464.
semitische Sprachen 543 f.
Semler, Joh. Sal. 2. 146. 538.
Sepharad 21a. 26. 361.
Sepher hajjaschar 180. 350. 404.
Sepher milchamoth Jahwe 180.
Septima 109.
Septuaginta 104 ff. 130. 333 ff. 370. 441a. 454a. 471. 517.
Sexta 109.
Siegfried-Stade 544.
Siegfried 512.
Siloah-Inschrift 67a. 70.
Simon, Richard 4a. 126. 146.
Sinaigesetz 228.
Sinaiticus, codex 113.
Sinaitische Inschriften 78.
Siphra 522.
Siphre 34 etc. 90. 522.
ben Sira 89. 432. 469. 487.
Siracidenenkel 105. 113. 442. 488 f.
Sixtina, editio 114. 126.
Sixtus Senensis 3. 533.
Skythen 341. 351. 353.
slavische Bibelübers. 113.
Smith, Robertson 441.
Sôd 515.
Sohar 391a; vgl. Zohar.
Soph pasuq 463.
Soph., Sopherim 14. 42.
Sopher 22. 35. 178. 265.
Spanische Handschrr. 20. 26.
Speisopfer 243. 266.
Spinoza 2. 146.
Sprachgesetze 59. 131.
Ssâbier 524a.
Stade, Bernh. 553.
Stichoi 394. 407 f. 461 f.
Stichometrie 462.
Stiftshütte 174. 189. 225.
Strabo, Walafried 529.
Strack 18.
Strophen 394. 547.
Sura 49 f. 524 f.
Swete 114.
symbolische Handlungen 310 f. 548.
Symmachus 109.
Synagoge 403; grosse 445 f.
Synagogenrollen 14. 18. 19 f. 26. 28.
Syrisches AT 119 ff. 122.
Syro-hexaplaris 112.

Tagîn 21.
Talmud 42. 46. 450. 514. 522.
Tamschrift 19.
Tanchum Jeruschalmi 61. 526.
Tannaiten 516.
Targum 99 ff. 118. 122. 127. 411. 513.
Tartan (Turtan) 317.
Tella, Paul von 112.
Tempelbau 281 f.
Tempelgeräte 501. 503.
de Tena, Lud. 4.
Tenákh 458.
Tendenziöse Textänderung 85 ff.
Teplensis, codex 128.
Teraphim 367.
Textgeschichte 55 ff. 336 ff.
Textkritik 29 ff. 46 ff. 129 ff. 297. 333 ff. 393 f. 479.

Textkritische Arbeiten 133a.
Theodorus Mopsvestenus 124. 397. 520.
Theodotion 90a. 108.
Thontafeln von Tell Amarna 17. 178.
Tiberias 41. 43. 49a.
Tichonius 1. 521.
Tischendorf 114.
Tinte 19.
Tiqqûn sopherim 36.
titulus 15a.
Titus 47. 89.
Tora 138. 453 ff.
Tosephta 90. 522.
Tradition 45 f. 142 f. 145. 155 f. 179. 186. 188. 228. 237. 265. 274 f. 386. 388 f. 448. 456. 478 f. 523.
Transposition 75. 78a.
Transzendentalisierung 77a. (83). 102 f. 231. 387. 432.
Tremellio 127a.
Tridentinum 126. 474.
Tromm 114.
Trumbull, H. Clay 381.
Tychsen 19.
Typik 519. 538. 558 f.
tugendhaftes Weib, Lied vom 408.
Turretin 537.

Überschriften 134. 143. 300 f. 315a. 394 f.
Überpunktierung 32 f.
Ulfila 112.
Universalismus 381. 412 f.
Unterschriften 19. 24. 134.
Urkundenhypothese 146. 241.
Urmia, Syrisches AT 121.

Varianten 47. 56 ff. 86. 88.
Varianten des ben Ascher u. ben Napht. 50. 63a.
Varianten der Occid. u. Orient. 49 f. 61.
Varianten der Orient. selbst 50.
Variantensammlungen 52 f.
Vater, Joh. Severin 146.
Vaticanus, codex 113.
Venetus 119a.
Vercellone 126.
Verhören 75.
Verlorene Codices 26 f.
Vernes, Maurice 208. 214. 223. 240. 255. 273. 298—300. 359.
Verse 37. 462 f.
Versehen 74.
Versöhnungstag 243.
Verstandesfehler 75.
verunreinigen die Hände 450 f.
Vetus latina 109. 125. 488a.
Vilmar 147. 561.
Vitringa 536 f.
Völkergeschichtliches 157 f. 215 f. 221 f. 412.
Vokalbuchstaben 70 ff. 151 f.
Vormosaisches 181 ff. 200. 207 f.
Voss, Isaak 117a.

Wähner 28.
Waldenser 17. 128.
Walther, Mich. 6.
Weinpflanzung 181. 344.
Weisheit 407 f. 412. 414a. 429. 488 f. 508.
Welsche Schrift 20.
Wertheimische Bibel 129a.
Westphal 141a. 191a. 213a. 239. 250a.
de Wette 129a. 146.
Wickes 20a.
Widmanstad 3a.
Winckler, Hugo 178 f.
Witsius 144.
Wittenberger Bibel 127a.
Wolf, Chr. 7a.
Wortteilung 37. 75.
Worttrennung 73. 463.
Wortverknüpfung 75.

Xenajas 112.

Zählungen 34 f. 36—38.
Zärimonialgesetz 175 f. 189. 217 f. 225. 232. 269. 275. 333. 337 f. 347. 401.
Zahlen der Urgeschichte 90. 97. 494.
Zahlzeichen 74. 90a. 274.
Zahn, Theodor 15.
Zaphnathpaneach 159.
Zehntgesetz 177. 378.
Zitate 89 f.
Zitierungsart 465.
Zohar 391a. 527 f.
Zwingli 532.
Zwölfprophetenbuch 458a.

אָבִיב 153. 170.
אֲדֹנָי 31. 80a. 115. 127a. 163.
אוֹת für אֵת 358.
אֵל für אֵלֶּה 152. 250.
הָאלהים 194.
אָמָה 200.
אָנֹכִי und אֲנִי 168. 170. 189. 200. 215. 225. 227. 229 f. 247 f. 266. 273. 286. 290. 307. 311 f. 321. 329. 345. 354. 364. 377. 379. 398. 417 f. 424.
אֱנוֹשׁ 397.
אנשי מִלְחָמָה 249.
אַרְגָּמָן (argewan) 273.
אָרוֹן 151. 170.
ארץ מגורים 169. 230.
אַשְׁלָמְתָּא 456.
את, nota acc. 108a. 428. 514.
בְּאַחֲרִית הימים 344. 347.
בּוֹלֵס 306a.
בכל לבב וג׳ 171. 267.
בעצם 169. 230.
בְּרֵאשִׁית 45. 108.
גבורי חיל 249.
גָּנַז 452a. 466 ff.
היבורא = Mêmrâ 100.
דעץ deɜeṣ 67a.
הִהִיחַ 268.
הוא 30. 151 f.
הוליד 168. 229 f. 287 f.
הכעיס 254.
הֵלָּז 153.
הקים ברית 169. 230.
זָכָר וּנְקֵבָה 169.
זָנָה אחרי 311.
זעטוטי 30. 92a.
זעק 151.
חִיצוֹנִים 466. 468.
חֹרֵב 170 f.
חרה אף 189. 231. 248.
חֶרֶס, הֶרֶס 86.
יָלַד 168 f. 229 f.
יְרֵחוֹ 49a. 250.
כבשׂ (כשׂב) 151.
כנע 254.
כשׁר 290.
כרת ברית 169.
לֹא, לוֹ 31. 37.
לְמִינוֹ 169.
מַלְכוּת 239.
מִן 393.
מסורת 38 f.
מפרשׁ 67. 99.
מְקַהִשְׁכֶם 227.
מָשָׁל 407. 488.
נבוכדרצר 56. 387.
נכרת (sic) 171.
נער für נערה 152.
נשׂא אשׁה 286.
נתן ברית 225.
סִינַי 171.
עִנָּה נפשׁ 230.
עָנָו, עָנִי 354. 399.
צחק, שׂחק 151.
צלח 261
צעק 151.
קדשׁ ישׂראל 324.
רכוּשׁ 169. 230.
רעץ, vgl. דעץ.
שׁהי 412.
שׁוּב שְׁבוּת 347.
שׁמר לַעֲשׂוֹת 171.
שָׁנִי (פַּרְמִיל) 273.
תּוֹרָה 138a. 453 ff.
תקף 290.

ἡ Βάαλ 85a.
βίβλος τῆς ᾠδῆς 180.
Ἐννεαπλᾶ 111.
κεραία 45.
κεφαλίς 15.
οἱ Ὄ 105.
ἡ Πεντάτευχος 460.
ΠΙΠΙ 69a. 98.
Σαμαρειτικόν 98a.
Σίβυλλα, ? = Διὸς βουλή, dorisch Σιὸς βόλλα 508.
σίλλυβος 15a.
Τετραπλᾶ 111.

Genesis

1 1 ff. 37. 45. 85. 107. 133. 159. 163. 225. 230. 235. 463. 492. 531a. 548. 561
1 2 380
1 6 463
1 7 116
1 9 418
1 11 . . 96 f. 169
1 12 229
1 14 . . 102. 130
1 21 239
1 22 169
1 24 . . 116. 229
1 26 117a. 130. 169
1 29 181
1 31 47
2 2 . . 96 f. 107
2 4 97. 102. 155. 163. 172 f. 190. 240
2 7 . . 102. 189
2 8 518
2 9 102. 197. 549
2 12 30 f. 46. 151
2 17 . . 518. 549
2 18 f. . 173. 189
2 20 97
2 25 . . . 97 (2)
3 1 . . 163 f. 170
3 8 189
3 14 517 f. 528. 549
3 15 5
3 16 . . 463. 528
3 20 97
3 21 . . 47. 97
3 22 102
4 1 129
4 7 . . 37. 198
4 8 95a. 97. 117a. 463
4 11 ff. . . 198 f.
4 18 . . 96. 168
4 25 f. 196 f. 240
4 26 126. 195 f.
5 90. 96 f. 107. 197. 225. 231. 531a
6 4 199
6 6 101. 115. 189
6 9 464
6 18 169
6 19 174
7 2 96. 169. 190
7 8. 11 . . 240 f.
7 13 169
8 5 355
8 12 52
9 20 181
9 27 106. 164. 207 f.
10 169. 190. 207. 225
10 11 . . . 380
11 . . 90. 96 f.
11 5 101
11 7 107
11 9 508
11 30 . . . 229
11 32 . . . 37
12 5 169
12 6 . . . 159 f.
12 8 . . 160. 189
12 16 . . . 181
14 . . . 182 f.
14 14 . . . 160
14 18 . . . 183
15 193
15 2 189
15 15 . . . 154
15 18 . . . 169
15 21 . . . 501
16 3 518
16 5 32
17 1 167. 179. 412.
17 6 . 234. 261 f.
17 8 . . . 169
17 17 . 96. 151
17 19 . . . 335
17 27 . 513. 519
18 1 ff. . . . 199
18 5 . . 34. 531
18 9 32
18 12 . . . 107
18 22 . . . . 83a
18 33 . . . 526
19 23 . . . 36
19 33 . . . 32
19 38 . 162. 513
20 . . 193 f. 412
20 13 83 (2). 96. 101. 203
21 6 194
21 9 . . . 513 f.
22 1 . . 194. 206
22 14 . . . 514
23 4 168
24 10 . . . 170
24 55 . . . 34
25 8 . . . 153
25 27 . . . 179
27 3 . . . 33a
27 27 . . 207 f.
28 10 . . . 464
29 18 . 156. 204
30 11 . . . 37
30 32 . . . 151
30 38 . 37. 204
31 1 194
31 24 . . . 518
31 28 . . . 205
31 39 . . . 205
31 47 . . . 543
31 51 f. . . . 203
31 53 . 83. 96
32 6 239
32 25 . . . 511
33 4 . . . 32
33 20 . . . 84
35 7 83. 96. 101
35 21 . . . 194
35 22 . 183. 463
36 24 . . . 45
36 31 . . 160 f.
37 12 . . . 32
38 18 . . . 178
39 11 . . . 239
40 16 . . . 158
41 45 . . . 491
42 24 . . . 514
42 28 . . . 515
46 23 . . . 47
47 1 ff. . . 190a
47 3 88
47 28 . . . 464
47 30 . . . 154
47 31 . 43 f. 45
49 3 185. 202 f.
49 4 . . 183 f.
49 5—7 . . 184 f.
49 6 37
49 8 22
49 9 185
49 10 87. 123a. 127. 554
50 26 . . 458 f.

Exodus

1 1 ff. 112. 155
2 6 409
2 18 194
3 1 194
3 6 . . 168. 194
3 14 166
3 18 66
4 2 37
4 20 107
5 1 249
5 6 178
6 3 98a. 165 f. 179
7 5 227
7 11 491
12 2 170. 191. 226
12 34 . . . 190
12 37 . . . 191
12 40 96 f. 107. 115. 118
12 46 . . . 34
13 1 f. . . . 176
13 4 170
13 8 155
15 1 ff. 179. 186. 201. 462. 547a
15 20 . . 546a
16 13 . . . 116
16 36 . . . 511
17 6 170
17 9 37
17 14 . . . 135
17 16 . . . 131
18 18 . 205. 412
19 3 115
19 4 345
19 6 205
19 20 . . . 516
20 2 ff. 57 f. 62. 76. 135. 175. 186 f. 200 f. 217. 224
20 22 186 f. 200 f.
24 24 . . . 175
20 25 . . . 366
21 2 176
21 8 36
22 8 34. 83. 96. 203
22 30 . . . 176
23 176. 189. 201 204
23 29 . . . 251
24 1 ff. . . . 135
24 5 30. 92. 107
24 10 . . . 115
24 11 . . . 96
24 17 . . . 116
25 22 . . . 170
25 31 . 29a. 85
25 34 . . . 37
30 1—10 . . 244
30 11 . . . 243
30 14 . . . 525
32 4. 8 . . . 83
32 18 . . 546a
32 25 . . . 88
32 29 176. 184. 205
33 7 174
34 176. 191. 201. 204. 206
34 4 345
34 28 . . . 135
35 ff. . . . 244
40 2 170
40 3 450
40 38 . . 458 f.

Leviticus

1 2 516
1 5 176
4 11 157
4 25 34
8 8 38
10 16 . . . 35
11 228
11 6 . . 107. 517

11 19 . . 236a
11 32 . . 515f.
11 42 . . . 35
11 44 . . . 227
13 33 . 35. 37f.
14 33 157. 227f.
16 243
17—26 227f. 235
18 236
18 6 (ἄνθρ.) . 518
18 25 . . . 162
19 . . 220. 224
21 11 . . . 231
23 8 176
23 36 . . . 176
24 11 . . 85a
25 20 . . . 322
25 30 . . . 127
26 69 . . . 486
27 30 ff. . . 177
27 34 . . 458f.

Numeri
2 2 174
3 39 32
4 24 230
6 24 186
9 10 32
10 28 . . . 227
10 33 170. 174. 208f.
10 35 f. 34. 37. 186
11 15 . . 83a
11 31 . . . 401
12 1 102. 525a
12 3 354
12 6 455
12 12 . . 84a.
13 8 96
14 . . 191. 227
16 176. 191. 227
16 15 . . . 107
18 21 . 177. 378
19 17 . . . 519
21 14 180(2). 186
21 17 186. 201f. 546a
21 27 . 186. 407
21 30 . . . 32
22 2 ff. 191. 193. 207f. 412. 466
22 20 . . 96f.
23 7 . . . 418
23 19 . . 548f.
24 4 . . . 412
24 24 . . . 208
25 12 . . 34. 84
26 55 . . . 76
29 15 . . . 82
31 2 34
31 28 . . . 425
32 . . 192. 227
33 2 135. 192. 227
33 21 . . 492a
33 31 . 174. 210
35 171
36 13 . . 458f.

Deuteronomium
1 1 ff. 188. 210ff. 213
1 5 137f. 140. 177
1 6 ff. . . 213a
1 7 212
1 31 . . . 548f.
1 33 . . . 209
2 5 212
2 14 162
4 1 170
4 2 214
4 5 . . . 136f.
4 13 345
4 19 . . . 107
4 25 254
4 27 f. . . . 400
4 29 . . 171. 346
4 41 . . 171. 213
4 44 213
4 45 . . . 212f.
5 1 171. 210. 214
5 5 211
5 6 ff. 57f. 76. 175. 217. 511
5 20 211
6 4 . . 37. 85
7 1 ff. . . . 215
7 11 ff. . . . 137
7 22 251
8 3 215
10 6 174. 209f. 224
10 8 176
10 11 174. 209. 217
12 5 . 175. 211
12 6 176
12 12 . . . 216
13 6 171
14 1 ff. 211f. 224
14 4 516
14 7 107
14 18 . . 236a
14 22 . . . 378
15 4 212
15 12 . . . 346
16 1 176
16 8 176
16 15 . . . 176
17 3 . . 107. 217
17 9 . . 176. 216
17 14 139. 162. 216f.
17 15 f. . . . 518
17 18 139(2) 140
18 1 ff. 176. 218
18 15 175. 214. 455. 470. 560
20 17 . . . 140
21 13 . . . 221
23 4—9 . . . 158
23 19 . . . 217
23 26 . . . 153
24 8 177
24 19 . . . 90
25 4 533
25 9 287
25 11 . . . 97
25 19 . . . 137
27 1 214
27 4 . . . 85. 97
27 8 137. 139. 211
27 12 . . . 176
28 214
28 27. 30 31. 62f.
28 47 214. 223f.
28 58 . . . 140
29 f. . 214. 224
29 27 [!] . . . 37
29 28 . . . 32
31 1—8 . . . 214
31 9 214
31 14 . 192. 214
31 16 . 37. 214
31 24 . . . 141
32 214. 224. 462. 547a
32 6 . . 37. 50
32 15. 17 . . 350
32 18 . 37. 100
33 2 37. 192. 202f.
33 4 . . 172. 261
33 8 205
33 13 . . . 424
33 15 . . . 418
33 27 . . . 30
34 . . 227. 249
34 5 145
34 10 . . . 455
34 12 . 458f. 525

Josua
1 1 . 133. 355f.
3 3 . . 232. 248
3 4 209
4 15 248
5 1. 6 . . . 245
5 2 250
6 25 245
7 13 249
8 9 247
8 16 249
8 22 50
8 30 456
9 27 245
10 13 . . . 180
13 22 . . . 249
14 6 ff. . . 247a
15 8 183
15 15 . . . 178
15 63 . . 246f.
18 21 . . 49a
19 4 479
20 8 62
21 17 . . . 62
23 . . . 247f.
24 . . . 203f.
24 6 245
24 33 458. 460. 521

Richter
1 252f. 255f. 355f.
1 1 133
1 18 251
1 23 209
2 11 252
2 22 251
3 2 251
3 10 251
3 11 257
3 12 251
5 1 ff. 251. 253. 255. 462
5 14 178
6 19 256
8 10 . . . 90a
8 23 . 257f. 261
9 7 261
10 17 . . . 252
11 37 . . . 424
11 39 . . . 257
14 18 . . . 254
16 25 . . . 151
17 4 . . . 256
17 6 252
18 30 34. 84. 257
19—21 252. 257
20 28 . . . 257
21 23 . . . 286
21 25 . 458. 460

1. Samuelis
1 1 . 133. 355f.
1 14 286
2 1 ff. . 128. 258
2 4 ff. . . . 546
3 13 . . . 83a
4 8 203
4 13 59
5 6. 9. 12. . . 31
6 4 f. . . . 31
6 12 37
6 19 . . 59. 90a
7 4 . . . 85a
8 5 ff. 258 ff. 262

8 13 426
9 1 . . 258. 262
9 12 218
10 17 ff. 258. 262 f.
12 261
13 1 131. 260. 262
14 47 . . . 260
15 28 . . . 261
16 16 . . . 418
17 23 . . . 31
17 34 . . . 60
17 55 . . . 260
18 27 . 119. 133
21 3 286
22 3 288
23 24 vgl. 2 Sm. 23.
28 3 367

2. Samuelis
1 18 . . 180. 421
1 20 399
5 16 . . . 77 a
7 2 ff. 201. 218
7 12 [!] ff. 77. 262. 308 f. 399. 554
7 14 . . . 77 f.
7 23 83
8 3 63
8 16 f. . . . 265
9—20 . . . 261
12 1—4 . . 411 a
12 6 75
12 22 . . . 260
12 31 . . . 132
14 5 380
16 2 75
16 [!] 12 . 36. 83 a
17 11 . . . 373
19 20 . . . 32
20 1 83
22 4 393
22 7. 14 . 65. 75
22 51 . . . 462
23 3 77
23 24 . . . 76
23 29 . . . 70
24 1 . 77. 368. 418
24 13 . . . 75
24 25 . 458. 460 (2)

1. Könige
1 3 425
1 f. 269
2 6 407
2 22 425
3 1 268
3 2 . . 218. 267
3 16 265
3 20 50
5—7 . . . 133
5 4 268
5 10 412
5 12 395
5 13 407
8 3 269
8 53 . . 180. 404
9 16 246
11 2 51
11 6 . . 267. 426
11 14 . . . 263
11 41 263. 265. 267
12 16 . . . 83
12 18 . . . 75
12 28 . . . 203
12 31 . . . 232
13 18 . . . 418
14 19 . . . 263
14 29 . . . 272
16 32 . . . 84
16 34 . . . 49 a
17 ff. 263 f. 265 f. 268
19 2 . . 203. 286
19 3 . . . 381 a
19 9 412
21 9 347
21 10. 13 . . 83
22 21 . 84. 418
22 28 . . . 330

2. Könige
3 4 . . . 306 a
4 12 425
6 8 286
6 25 31
8 20 348
8 26 (Kaph) 274
10 27 . . . 31
14 25 379 a. 381
15 8 ff. . . . 369
15 29 . . . 371
16 3 82
17 3 179
17 4 370
17 6 356
17 13 . . . 142
17 16 . . . 217
18 3 ff. . . . 222
18 13 ff. 264. 266
18 27 . . . 31
19 4. 16; 20 13 37
19 9 b . . . 266
21 3 ff. . . . 329
21 6 75
22 f. . 222 f. 353
22 19 . . . 77
23 3 450
23 8 f. 222. 232. 374
23 25 . . . 222
23 35 . . . 374
24 1 388
24 2 353
25 1 267
25 27 . . . 268
25 30 447 f. 456 f. 458. 460. 471

Jesaja
1 1 133. 313 a. 318
1 13 235
2 2 312
2 6 367
2 10 103
2 11 547
2 12 . . . 314 a
2 20 . . . 51. 75
3 1 131
3 9 103
3 15 37
4 2 . . . 314 a
5 12 . . 362. 420
6 5 421
7 . . 300. 314
7 8 b . 131. 319
7 14 107 f. (2). 124 318. 536. 542. 556
7 17 . . . 369 f.
8 1 . . 67 f. 295
8 2 219. 347. 376.
8 14 75
8 16 143
9 5 . . 124. 316
9 6 . 34. 84. 367
9 7 ff. 314. 369
9 11 370
9 13 116
10 5 ff. . . . 315
10 13 . . . 347
11 4 354
11 11 . . . 319
13 1 . . 319 f.
13 6 412
13 16 . . . 31
14 8 351
14 16 . . . 424
14 24 . . . 317
14 28 . . . 314
14 31 . . . 317
15 f. . 313. 376
16 1 . . . 362
17 . . 314. 368
18 317
18 2 75
19 18 . 85. 320
20 315
21 1 320
21 11 . 47. 313
21 11! . . 127 a
22 317
22 14 . . . 523
22 15 . . . 299
23 320
24 . . 321. 326
26 13 . . . 375
26 16 . . . 215
26 19 . . . 130
28—30 219. 316 f.
28 23 . . . 547
29 4 367
29 19 . . . 354
31 318
32 f. 321
34 . . 321. 362
34 4 14
34 16 . . . 439
35 1 75
36 7 346
36 11 . 68. 425
36 12 . . . 31
36—39 . . . 318
37 32! . . . 345
40—66 . . . 321
40 1 324
40 9 326
41 1 . . 75. 131 f.
41 2 323
42 1—7 325. 381. 560
42 9 323
43 15 . . . 324
44 8 350
44 9 32
44 28 . . 326 f.
45 7 446
46 1 324
47 8 324
49 3 373
51 17 . . . 362
52 5 326
52 12 ff. . . 325
53 3 359
53 8 . . 76. 87
54 15 . . . 322
56 1—8 . . 325 f.
56 9 ff. . . . 325
61 1 75
63 ff. . . 325 f.
63 1 362
63 9 31. 41. 492
65 3 . . 325. 367
66 21 . 233. 324
66 24 445. 458 f. 460 (2). 462

Jeremia
1 1 133
1 1 f. . . . 341
1 1—3 . . 342 f.
1 4—19 340. 342
1 6 342

1 10 334
1 17 . . . 334 f.
2 1 340
2 2 . . . 220 a
2 9 334
2 10 412
2 11 . . . 84 a
2 18 f. . . . 334
2 28 334
2 30 334
2 33 342
2 35 358
3 1 322
3 2 31
3 6 337
3 14 221
3 16 334
3 17 337
3 18 334
3 19 340
3 20 334
4 6 341
4 30 342
5 2 335
5 20 337
5 30 345
6 6 50
6 19 219
6 20 338
6 29 37
6 30 340
7—10 . . . 340
7 4 335
7 22 f. 219 f. 338
7 25 334
7 29 421
8 10 337
8 18 334
9 17 (18) . . 334
9 22 337
10 1. 11 337. 387. 543
10 18 (schibri) 334
10 24 f. . . . 397
11 1 ff. 220 f. 340
11 7 . 50. 337
11 21 . . . 334
12 1 417
12 7 340
12 10 . . . 344
13 340
14 2 . . . 345
14—20 . . . 340
14 12 . . . 338
14 15 . . . 335
15 11 . . . 337
16 14 . . . 337
16 18 . . . 337
17 8 . . . 397
17 19 . . . 337
17 26 . 335. 337
18 3 37
18 17 . . . 335
19 14 . . . 342
20 2 . . 334. 342
20 3 . . 342. 500
20 5 366
20 14 . . . 338
21 1 . . . 341
21 3 . . . 336
21 11 . . . 341
21 13 . . . 345
22 16 . . . 151
24 341
25 1 ff. 338. 340 f.
374. 388
25 11 . . . 392
25 14 . . . 362
25 17 . . . 548
25 26 . 84. 338
26 340
26 20 . . . 443
26 21 . . . 371
27 1 ff. . 338. 341
27 14 . . 419 a
27—29 . . 342
28 17 . . . 151
29 22 . . . 50
30 2 295
30 3 347
30 6 229
30—33 . . . 341
30 10 ff. . . 338
30 22 . . . 354
31 29 . 417. 421
31 35 . . . 339
32 1 . . 336. 341
32 11 ff. . . . 339
33 7! . . . 347
33 11 b . . . 338
33 14 . . . 339
33 18 . 232. 338
34 . . 341. 346
34 4 374
35 f. . . . 340
35 4 336
36 1 ff. 295. 342
36 6 . . 347 f.
36 9 336
37—39 . . . 341
38 7 503
38 22 . . . 361
39 4 339
40 1 339
40 2 231
40—44 341. 343
42 4 421
43 6 485
45 . . 340. 343
46 ff. 335. 339. 341. 343
46 20 . . . 75
47 4 347
48 29 . . . 337
48 40 . . . 339
49 7 337. 361. 376. 412
50 f. 339 f. 343
51 1 . . . 84
51 59 . . . 340
52 . . 340. 343
52 34 458. 460. 462

Hesekiel

1 1 ff. vgl. auch 428
1 1—4 . 355 f.
1 18 151
1 24 412
1 28 . . 526. 528
2 1 355
3 15 356
4 5 f. . . 359 f.
5 11 360
6 8 359
8 1 . . . 356 f.
8 6 37
8 8 ff. . . . 352
8 16 59
8 17 . . . 83 a
10 3 409
10 5 412
11 7 151
11 25 . . . 357
14 3 . . . 357
14 4 358
14 13 . . . 352
14 14 . 384. 411
14 17 . . . 151
15 . . 344. 358
16 7 f. . . . 236
16 13 . . . 358
16 46. 48 . . 151
17 15 . . . 358
18 20 . . . 151
19 2 152
19 10 . . . 358
20 37 . . . 39
21 19 . . . 151
21 26 . . . 367
21 33 . . . 355
23 32 . . . 362
23 44 . . . 359
24 2 . . 295. 357
24 3 548
24 18 . . . 356
24 26 . . . 359
25 12 . . . 362
26 17 . . . 151
27 19 . 361. 370
28 3 . . . 384 f.
29 17 . . . 357
30 18 . . . 151
32 16 . . . 151
36 13! . . . 358
36 25 . . . 373
36 28 . . . 354
38 f. . 294. 346
40 16 . . . 439
41 20 . . . 32
42 9 75
42 16 . . 62 f.
43 8 etc. . . 373
44 7 373
44 9 ff. . . 232 f.
46 22 . 32. 76
47 13 . . . 59
48 35 445. 452 f.
453 a. 458 f. 460

Hosea

1 1 312
1. 3 . . . 310 f.
1 5 367
1 7 309
2 1—3 . . . 309
2 18 77. 179. 204 310
2 20 367
2 24 . . . 546 a
3 4 206. 211. 367
3 5 262. 309 f.
4 6 186
4 7 . . . 84 a
4 15 310
4 18 59
5 13 299
6 9 234
6 11 347
7 3 369
8 1 368
8 2 373
8 4 . . 308. 369
8 13 371
9 3 f. . 368. 371
9 7 370
9 10 335
9 15 368
10 14 . . . 311
11 3 . 311. 335
11 11 . . . 371
12 4 f. . 207. 511
13 14 . . . 311
14 7 335
14 9 424
14 10 . 302. 460

Joel

1 1 348
1 2 302
1 4 . . . 343 f.
1 8 345
1 9 347

1 14 . . . 347 f.
1 15 413
1 16 335
1 17 345
2 2 345
2 4 . . . 343 f.
2 8 345
2 12 f. . . 346 (2)
2 20 . . 344 f. 346
2 23 348
2 27 344
3 1 f. 344. 346
3 5 345 f. 363
4 1 347
4 2 345. 347 (2)
4 4 . . . 347 f.
4 6 . . 345. 370
4 9 348
4 11 345
4 16 . . 302. 345
4 19 . . 348. 363
4 21 . . . 459 f.

Amos
1 1 f. 301. 306 f. 345
1 3 297. 299. 304 307
1 6. 9. 348. 361
1 11 348
2 4 . . 186. 303
2 7 . . 234. 354
2 10 186
2 12 306
3 1 ff. . 296. 304.
3 6 50
3 7 . . 306. 560
3 15 307
4 4 217
4 11 207
4 12 f. . . . 296
4 13 303
5 1 304
5 8 . . . 303 f.
5 15 304
5 21 337
5 26 217
5 27 304
6 1 303
6 2 . . . 304 f.
6 5 399
6 14 304
7 4 234
7 12 307
7 14 306
8 4 354
8 5 . . 337. 347
8 11 f. . . . 304
9 5 303
9 7 304
9 11 303
9 12 . . 72. 302
9 14 . . 262. 347
9 15 460

Obadja
1 302. 360. 362
4 . . 350. 362
7 362
8 412
10 363
11 ff. 360. 362
13 . . 59. 362
16 . . 360. 368
17 363
20 . . . 360 f.
21 460

Jona
1 1 . . . 379 a
1 2 302
1 3 388
1 5 378
1 7 379
1 8 380
2 3—10 . . . 379
3 3 380
3 4 116 a. 381 a
3 7 . . 380. 548
4 2 380
4 5 f. . . . 379
4 6 125
4 10 379
4 11 460

Micha
1 1 ff. 114 a. 131. 133
1 5 . . 217. 327
1 6 ff. . . . 330
1 14 330
2 12 f. . . 327 f.
3 12 328
4 f. 328
4 9 ff. . 328. 330
5 1 ff. . . 367 f.
6 f. 329
7 5 . . . . 89 a
7 8 ff. . . 329 f.
7 20 . . 335. 460

Nahum
1 1 333
1 2 ff. . 58. 399 a
1 3 333
1 9 . . 331. 333
1 11 331
1 13 333
2 1 347
2 3 344
2 4 333
2 9 439
2 12 332
3 2 333
3 8 331
3 10 347. 360. 362
3 15 344
3 19 460

Habakkuk
1 1 352
1 4 . 349. 351 f.
1 5 . 349 f. 351 f.
1 6 . 349. 351 f.
1 10 f. . . . 351
1 12 . . 83 a. 351
2 1 349
2 2 137. 295. 351
2 3 f. . . . 374
2 8 . . 351. 353
2 9 ff. . . . 350
2 16 . 350. 362
2 18 350
3 1 395
3 3 350
3 5 43
3 13 350
3 16 f. . . . 344
3 19 460

Zephanja
1 1 . . . 353 f.
1 2 ff. . . 352 f.
1 4 . . . 352 f.
1 13 353
2 1 ff. . . . 354
2 3 . . . 353 f.
2 4 . . 91 a. 347
2 7 347. 354. 374
2 8 353
2 11 . . 354. 375
2 12 352
2 13 353
2 14 229
2 15 324
3 4 374
3 8 . . 353. 374
3 12 . . . 353 f.
3 8—20 . . 353 f.
3 20 460

Haggai
1 1 363
1 9 281
1 13 363
2 1 355
2 6 237
2 11 237
2 12 322
2 15 ff. . . 282 f.
2 20 . . 363. 385
2 23 460

Sacharja
1 1 364
1 16 . . . 282 f.
2 1 385
2 5 ff . . . 386
2 12 . . . 83 a
2 36 238
3 1 418
3 5 238
4 9 . . . 282 f.
6 1 385
6 12 . . . 282 f.
6 13 554
7 2 f. . . . 365
7 7 439
7 14 365
8 6 347
8 9 . . . 282 f.
9 1 365. 368. 371. 378
9 7 f. . . . 368
9 9 f. 367 f. 371 f.
9 13 370 f. 373
9 15 . . 364. 366
10 1 ff. . . . 369
10 2 . 367. 376 a
10 3 ff. . . . 372
10 6 . . 59. 366
10 10 . . 371 f.
11 1 ff. . . 369 f.
11 6 ff. . . . 365
11 8 366. 369. 371 f 373 a. 376 a
11 13 . . . 366
11 17 . 364. 366
12—14 . . 366
12 1 . . 373. 378
12 2—6 373 f. 375
12 7 . . . 373 f.
12 10 . 366. 373
12 11 . . . 374
13 1 . . . 373
13 2—6 374 f. 375 a
13 7—9 365 f. 374. 376 a
14 2 . . 31. 374
14 5 352
14 9 . . . 375
14 18 . . . 374
14 21 . 373. 460

Maleachi
1 1 378
1 3 . . 362. 377
1 6 . . 346. 378
1 8 377
1 10 377
1 11 . . 346. 375
1 13 . . . 84 a
2 4 ff. . . . 378

2 6 ff. . . . 377
2 7 434
2 8 346
2 9 378
2 11 346. 373. 377f.
2 13—16 378. 426
2 17 378
3 1 378
3 5 367
3 6—12 . . . 378
3 7 f. . 346. 377
3 10 . . 346. 426
3 17 ff. . . . 346
3 22—24 . . 377
3 24 445. 456. 457 f. 460 (2)

Psalmen
1 1 133
1 3 . . 397. 520
2 1 . . . 404 a
2 5 397
3 1 . . 394. 396
4 1 396
5 8 400
7 1 . . . 395 f.
9 f. . . 58. 406
9 16 397
9 19 399
10 1 396
10 3 83
10 8 59
10 10 . . . 37
12 5 . . . 404 a
14 . . 402. 404
14 4 77
16 10 . . . 87
18 1 ff. 395. 399. 401 f.
18 4 393
18 7. 14 . 65. 75
18 32 . . . 350
19 8 ff. . . . 546
20 8 f. . . . 546
20 10 . . . 401
21 2 401
22 2 ff. . . . 559
22 17 . . . 87
23 5 109
23 6 . . . 400 a
24 6 87
25 . . . 399 a
25 16 . . . 398
26 4 388
27 13 . . . 32
31 7 . . . 75 f.
34 . 66 a. 399 a
36 7 34
37 28 f. . 58. 76
38 16 . . . 420
39 1 395
40 7 . . 116. 401
40 8 441
40 14 . . . 404
42 ff. 77 a. 168 etc. 404
42 1 395
44 403
45 1 f. 394. 401. 413
45 4 515
48 9 413
49 1 413
50 1 394. 402. 412
51 20 . . . 401
52 8 456
55 7 . . . 547 a
55 16 . . . 37
56 404
57 8 404
62 1 395
65 7 418
68 8 f. . . . 394
68 15 . 33. 413
68 26 . . . 34
69 5 131
72 1 . .394 f. 402
72 20 . 396. 404
73 16 . . . 152
74 2 397
74 8 403
77 1 395
78 38 . . . 35
78 58 . . . 399
79 403
80 14 . . 34 f.
84 5 456
88 1 394
88 7 420
88 17 . . . 131
89 1 394
90 1 . . 394. 401
91 1 413
94 1. 3. . . . 546
96 1 . . 396. 405
102 1 . . . 395
103 5 . . . 116
104 29 431. 511. 560
106 20 . . 84 a
106 48 . . 405 f.
107 20 . . . 420
107 23 ff. . . 34
110 1 . . 404 a
110 3 . . . 74
114 1 . 106. 545
118 26 . . . 129
119 85 . . . 420
120—134 . . 394
122 3 . . . 398
123 4 . . . 37
124 1 f. ! . . 546
127 1 . . . 491
127 2 . . . 116
132 1 . . . 394
137 . . 397. 401
137 7 . . . 362
141 4 . . . 359
144 1 . . . 396
144 12 . . . 366
145 13 . . 58. 76
150 6 33. 406. 445 f. 456 f. 461. 491. 525. 530. 535 a

Proverbien
1 8 409
1 26 409
2 16 . . 409. 426
3 1 409
3 2 409
4 8 . . . 89 a
6 1 ff. . . 408 a
6 11 408
6 23 409
7 4 429
7 26 . . . 89 a
8 4 359
8 22 . . 408. 418
10 2 409
10 27 . . . 409
12 11 . . . 408
13 14. 24 . . 409
15 26 . . . 407
16 10 . . . 409
16 12 . . . 407
20 21 . . . 366
21 1 409
21 3 409
21 9 408
22 13 . . . 408
22 17 407. 408 a. 409
22 19 . . 408 a
22 28 . . 408 a
23 3 . . . 408 a
23 9 407
23 12 ff. . . 408 a
24 13 . . 408 a
24 23 . . . 407
25 1 407
25 2 409
25 3 409
25 6 408
28 4 409
30 f. . . . 409
30 5 410
30 6 450
31 10 ff. . 66 a
31 31 . 445. 453

Hiob
1 1 ff. 114 a. 411 a
1 3 411
1 5 etc. . . . 83
1 8 418
1 f. . . . 415
2 8 119
2 9 83
2 13 . . . 411 a
3 . 410 a. 414
5 17 416
5 21 415
7 20 . . . 84 a
10 7 416
12 9 . .412 f. 417
12 17 . . . 417
13 15 . . . 31
15 2 416
15 7 418
15 17 . . . 416
19 18 . . . 71
19 23 . . . 135
19 24 . . . 140
19 25 . . . 75
19 29 . . . 417
21 16 . . . 415
24 18 . . . 415
24 24 . . . 153
27 1—10 . 414 a
27 11 . . 415 f.
28 . . . 414 a
29 3 424
31 35 ff. . . 416
31 36 . . . 14
32 ff. . . 416 f.
32 3 . . . 84 a
32 6 416
33 9 418
34 14 . . . 431
34 35 . . . 416
35 16 . . . 416
36 4 416
38 1 37. 88. 412
38 6 412
38 13 . . 37. 89
38 15 . . . 34
38 ff. . . . 415
40 6 . . . 37. 88
40 15 . . . 417
42 5 413
42 14 . . . 411
42 17 444. 452. 453 a. 459. 543
42 18 (LXX) 411

Hoheslied
1 1 f. . . . 427
1 4 422
1 6 . 422. 424 f.
1 7 . 422. 424 f.
2 6 425
2 16 422

3 4 425
3 6 422
3 7 . . . 425a
3 9 425
3 10 . . . 423 f.
3 11 425
4 9 425
4 13 (pardes) 425
4 16 423
5 10 . . 424. 427
6 4 . . 92a. 426
6 11 423
6 12 422
7 1 . . 422. 425
7 1! . . . 426 f.
7 2 50
8 5 422
8 6 . . 50. 423
8 10 f. . . . 427
8 14 444 f. 450 f. 452 f. 473. 526. 550

Ruth
1 1 . . . . 355 f.
1 2 288
1 13 286
1 16 412
1 17 286
1 20 . . 286. 412
2 8 286
3 1 288
3 3 286
4 1 . . 286. 288
4 7 . . . 286 f.
4 18 ff. 230. 287 f.
4 22 444 f. 450 f. 454a. 459 f. 460 f.

Klagelieder
1 4 . . 419. 421
1 7 ff. . . . 420
1 15 420
1 16 . . . 419 f.
2 6 419
2 9 421
2 14 . . . 419a
2 15 420
2 17 . 419a. 420
3 3 ff. . . . 420
3 8 421
3 35 418
3 53 420
3 54 . . . 419a
4 20 . . 421(2)
4 21 362
5 . . . 419 f.
5 22 422. 445. 455a. 460 f.

Qoheleth
1 1 . 428. 430 f.
1 4 . . 430. 432
1 12 . . 431. 435
1 13 . . 429. 432
1 13 (elohim) 432
1 16 429. 432. 435
1 17 432
1 18 435
2 4 ff. . . . 429
2 12 etc. . . 433
2 15 432
2 18 435
2 25 432
2 26 429
3 4 426
3 12 433
3 14 429
3 17 . . . 431 f.
3 19 ff. . 431. 434
3 21 429
3 22 430
4 1 ff. . . . 409
4 2 f. . . . 432
4 8 431
4 13 ff. . . . 433
4 17 430. 434. 434a
5 5 . . 431. 434
5 8 152. 409. 433
5 15 432
5 17 433
6 10 . . 290. 434
7 14 431
7 15 435
7 16 . . . 434a
7 26 . . . 434a
7 27 . 429. 434a
8 2 . . 409. 433
8 12 431
8 17 380
9 1 432
9 9 . 152. 434a
10 4 409
10 10 . . . 290
10 14 . . . 430
10 20 . . . 433
11 7 430
11 9b . . 431 f.
12 1a . . . 431
12 2—6 . 426. 431
12 3 432
12 7a . . . 434
12 7b . . . 431
12 8 ff. 431 f. 436
12 11 . . . 460
12 14 444 f. 450 f. 451a. 452. 459. 469. 473

Esther
1 1 290. 356. 482
1 20 . . . 293a
2 22 451
3 4 294
3 7 290
3 13 482
4 14 293
4 16 . . . 292a
4 17 482
5 1 f. . . . 482
6 6 432
8 6 424
8 13 482
9 20 289
9 24 291
9 32 290
10 2 . . 265. 292
10 3 444 f. 450 f. 451a. 473. 482. 550

Daniel
1 1 . . 388. 487
1 2 387
1 3 ff. . . 389a
1 4 382
1 10 387
2 4 ff. 119a. 382. 389a
2—6 . . 383 f.
2 18 387
2 31 384
2 40 432
2 43 . . 384. 290
2 44 392
2 47 389
3 1 . . . 389a
3 2 . . . 387
3 5 387
3 14 etc. 384. 389
3 23 487
3 27 487
4 22 f. . . 293a
4 25 ff. . . . 389
5 1 387
5 5 . . . 390a
5 11 . . . 389
6 1 481
7 1 . 109. 383 f.
7 2 384
7 6 519
7 8 390
7 13 . . 392. 495
7 14 . . . 504a
7 23 519
7 25 391
7 27 384
8 1 ff. . . . 390
8 11 387
8 13 425
8 14 391
8 22 37
8 26 393
9 81
9 2 387. 392. 439
9 21 243
9 24 ff. 386 f. 392
9 26 133
9 27 391
10 14 . . . 347
10 21 . . . 387
11 2—45 . . 384
11 17 . . . 290
11 23 . . . 359
11 45 . . . 425
12 7. 11 f. . . 391
12 13 440. 445. 469. 487

Esra
1 ff. 277. 281. 283 f.
2 . 276. 278 f.
2 2 61
2 8 ff. . . . 112
2 55 428
3 8 283
4 6 . 276. 281a
4 7 . . . 67. 99
4 8 . . . 279 f.
4 12 277
4 15 265
5 1 . . . 363 f.
5 2 282
5 7 ff. . . . 283
6 14 . . . 279a
7 12 277
7 25 241
7 28 239
8 2 385
9 1. 4 . 243. 377
9 10—12 . . 142
10 238

Nehemia
1 3 . . . 280a
2 8 277
2 13 . . 37(2). 85
3 11 . . . 546a
4 6 278
5 14 . . 278. 377
7 6 . . 276. 279
7 73 280
8 4 385
8 8 . . 99. 446
8 9 278
8 13 243
9 3! . . . 450
9 18 83
10 4. 10 . . . 446
10 24 . . . 385
10 30! . . . 450
10 33 . . . 243
10 34 . . . 387
10 35 . . . 237
10 38 . . . 244

10 39 . . . 234
12 11 . . . 284
12 16 . . . 364
13 6 ff. . . 377 f.
13 28 . . . 95
13 31 . 460. 473

1. Chronika
1 57. 60 f. 63. 66. 275
2 9 ff. 287. 289 a
2 15 275
2 24 . . . 71 a
2 55 . . . 27 a
3 5 272
3 19 273
4 30 479
5 2 124
6 61 [!] . . . 76
9 4 37
11 10 . . . 274
16 7 ff. 396. 405 f.
17 10 . . . 73
17 11 ! . . . 275
17 13 . . . 77
17 21 . . . 83
18 3 63
20 275
20 34 . . . 270
21 1 77. 275. 418
22 14 . . . 275
25 5 457
27 12 . . . 37

2. Chronika
4 3 . . 60. 65
4 5 . . 60. 65
5 4 275
7 13 322
9 21 275
9 25 . . 60. 275
11 5 . . 27. 274
13 11 . . . 275
13 19 . . . 274
13 22 . . . 271
16 11 . . . 272
20 24 . . . 348
20 34 . . . 270
22 2 274
24 20 . . . 443
24 27 270 f. 289 a. 379 a
26 6 368
28 3 82
33 13 470. 487. 491
33 18 . . 270 f.
34 3 353
35 f. . 285. 480
35 25 . . . 421
36 22 274. 285. 326 f.
36 23 457. 459. 460. 462 f. 466. 470

Judith
1 1 468 ff. 473. 548
2 24 479
4 3 479
4 6 479
4 10 479
11 7 480
16 25 . . 474 a

Weisheit
1 16 . . . 506 a
2 1 ff. etc. . 435
5 17 . . . 506 a
7 22 . . 408. 489
7 27 472
8 10 489
8 20 489
9 15 489
19 22 . 467. 517

Tobit
1 9 477
1 15 389
1 17 . . . 17 a
1 21 291. 389. 478
2 3 . . . 17 a
2 12 478
3 7 476
5 14 (τίνα) . . 477
7 7 477
9 2 478
9 6 477
12 7 478
14 5 478
14 8 381
14 10 . . . 291
14 15 . . 474 a

Sirach. Prolog, vgl. Siracidenenkel
7 4 etc. . . 409
24 1 408
24 22 ff. . . 469
30 25 . . . 430
46 1 etc. . . 442
47 8 442
47 14 ff. 407. 426
48 22 . . . 442
49 f. . . . 293
49 10 380. 442. 453
49 15 . 386. 489
50 5 ff. 243. 488
51 13 ff. . 399 a
51 30 466 f. 469 f. 471

Baruch
1 7 485
1 11 389
2 3 486
3 9 485
3 16 f. 22 412. 486
5 8 485

Brief Jeremiä
3 471
11 484

1. Makkabäer
1 1 208
1 14 536
1 45 ff. . . . 465
1 54 . . 386. 482
2 41 237
2 42 392
2 59 386
4 38 403
7 16 f. . 403. 458
7 49 292
7 50 483
16 24 . . . 483

2. Makkabäer
1 10 483
2 5 . . . 471 f.
2 13 . 397. 442 f.
2 14 443
6 18 ff. 490. 499
7 19 490
15 36 . . . 292
18 1 490

Susanna
54 f. . . . 486 a

Gebet Manasses
16 470

3. Esra
3 10—12 . 480 f.
4 56 . . . 292 a

3. Makkabäer
6 8 381
7 16 ff. . . . 484

4. Makkabäer
18 8 517

Jubiläen
2. 50 (Sabbath) 493
4 f. 493
15 12 f. . . . 513
16 8 513
17 4 514

Henoch
10 1 . . . 494 a
10 9 . . . 494 a
37—71 . . 495 ff.
39 6 . . . 496 a
46 1 496
46 2 . . . 495 f.
47 2 496
48 10 . . . 496
58 5 . . . 496 a
69 24 (Speise) 496 a
105 497
108 14 . 467. 470

Ascensio Jes.
5 11 318

Apok. Baruch
29 5 471
32 2 etc. . 502 a

4. Esra (Apok. Esra)
4 2 503
4 23 etc. . 504 a
5 24 „lilium unum“ 424
7 26 424
12 11 ff. 504. 557
14 20—22 . 242 a
14 21 . . . 445
14 44 . 445. 460

Ps. Salomos
2 1 f. . . . 507
2 30 . . . 507 a
8 18 507
11 6 485
14 1 508
17 6 . 506 a 507
17 24 . . . 508
17 36 . . 508 a

Sibylle
3 99 508
3 192 (ἄχρι) . 509
4 115 (ἤξει) . 509

Matthäus
1 1 ff. . . 118 a
1 22 f. . . . 556
2 15 . 117 a. 556
2 23 . . . 117 a
4 8—10 . . . 555
5 17 443. 457. 555
5 18 . . 45 a. 69
5 27 ff. . . . 555
6 24 516
8 20 495
9 30 144
10 21 . . 496 a
11 20 ff. . . 412
12 12 . . . 554
12 19 f . . . 121
12 39 381. 534. 557
12 42 . . . 407
13 17 . . . 555
15 2 ff. . . . 237
15 11 . . . 554
16 13 . . . 495
17 24 . . . 243
17 27 . . . 144
19 3 ff. . . 555 a

22 30 . . 496a
23 2 ff. . . . 237
23 35 364. 443. 467 475a
24 15 . 440. 457
24 22 (verkürzen) 501
24 28 . . . 505
27 9 500

Markus
1 15 473
2 26 465
7 25 477
8 27 495
12 26 . . . 465

Lukas
2 2 499
4 16 ff. . . . 465
4 17 . . 15. 99
4 26 412
9 35 495
13 15 (Jub. 2. 50) 493
16 16 . 443. 457
20 36 . . 496a
24 44 . 443. 457

Johannes
1 3 505
1 11 . . . 496a
1 17 560
1 18 556
3 14 f. 534 f. 557
4 23 . . . 555a
4 25 505
4 34 (Hen. 69 24) 496a
7 49 456
10 24 . . . 495
10 34 . 443. 456
11 51 . . . 143
14 2 . . . 496a
16 12. 25 . . 144
17 1 . . . 496a
19 37 . . 117a

Apostelgeschichte
2 30 457
4 25 397
6 1 468
7 2 388
7 14 388
7 16 389
7 35 ff. . . 555a
7 51 . . 499. 560
10 15 . . . 554
13 15 . . . 465
15 21 . . . 465
18 2 108
18 28 . . . 551
20 17 . . . 121
22 2 . . . 106a

Römerbrief
3 19 456
3 26 . . 501 (ius)
4 11 232
5 20 232
7 24! . . . 477
11 2 465
11 4 . . . 85a
11 35 . . . 107
12 1 554
12 6 . . 457. 559
14 20 . . . 554

1. Korinther
2 9 . 473. 499a
3 19 107
9 9 521. 533. 551
10 1—4 . . . 551

2. Korinther
3 6 535

Galater
2 15 507
3 2 f. . . . 540
3 10 87
3 16 f. . . . 232
3 17 389
3 24 . . . 556 f.
3 28 497
4 9 f. . . . 554
4 24 . . . 550 f.
4 29 514
6 11 67

Epheser
5 14 . . . 499a

Philipper
3 3 554

Kolosser
2 17 554

2. Timotheus
3 8 . . 473. 491
3 16 557
4 13 15

1. Petri
1 10—12 . . 556

Brief Judä
9 . . . 499a
14 473. 494. 496

Hebräer
1 1 ff. 554. 556
1 2 505
4 7 397
7 3 . . 535. 557
11 21 . . . 45
11 22 . . . 120
11 37 . . . 500

Apokalypse Johannis
2 20 (τὴν γυναῖκα) 477
5 1 . . . 15a
6 9 . . . 496a
7 4—8 . . . 497
12 7 ff. . . 496a
20 13 . . 496a

Zu dem Schlussvers der einzelnen Bücher sind diejenigen Seiten des 3. und des 4. Hauptteils gesetzt, auf denen das betr. Buch als Ganzes erwähnt ist.

Die eingeklammerte Zahl 2 etc. bezeichnet, wie auch im Buche selbst, dass die vorhergehende Grösse in zwei- oder mehrfacher Beziehung auf derselben Seite erwähnt ist.

Die sehr vielen Talmudstellen, die angeführt und grösstenteils wörtlich übersetzt worden sind, sollen — ausser Baba bathra 14 f., vgl. s. v. — nicht aufgeführt werden, weil diese Stellen sich doch wesentlich auf mehrere Partien des vorliegenden Buches (z. B. S. 18 ff. 241 f. 318 f. 445 ff. 450 ff. 514 ff.) konzentrieren. Häufig ist gerade auch bei Talmudstellen ein „sic“ oder „!“ beigefügt worden: überall das Anzeichen der Verifizierung der betr. Stellen gegenüber älteren und neueren Angaben (vgl. auch in den Registern).

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

FEB 1 0 2007

3 2044 054 114 889

KÖNIG, Eduard
Einleitung in das
Alte Testament.

BS
1140
.K6